المشروع القومى للترجمة

روبرتسن سميث

محاضرات فى

ديانة الساميين

رجمة
الوهاب علوب

مراجعة وتقديم
د. محمد خليفة حسن

المجلس الأعلى للثقافة

Bibliotheca Alexandrina
0110650

المشروع القومي للترجمة

299.2

روبرتسن سميث

محاضرات في

ديانة الساميين

ترجمة

د. عبدالوهاب علوب

مراجعة وتقديم

د. محمد خليفة حسن

27762

الهيئة العامة لمكتبة الأسكندرية
رقم 2
٢١٦٢٨

المجلس الأعلى للثقافة
١٩٩٧

هذه ترجمة كاملة لكتاب

Lectures on the

RELIGION OF THE SEMITES

The Fundamental Institutions

by

W. Robertson Smith

London, Adam & Charles Black

1894

إشراف فني

محمود القاضي

تصدير

هذا كتاب قام على أساسه علم الأديان ويعتبر المرجع الرئيس فى هذا العلم. ومع أنه صدر منذ أكثر من قرن إلا أن صعوبة لغته ومضمونه حالت دون ترجمته الى العربية طوال هذه المدة. وكانت أهمية الكتاب البالغة دافعا لنا على ترجمته باعتباره أحد أهم مصادر الدراسات السامية التى تتناول التاريخ القديم للجزيرة العربية والشعوب التى عاشت فيها.

يتناول الكتاب المعتقدات والفكر الدينى عند الشعوب السامية القديمة بما فيهم العرب القدماء، ويصور المعتقدات والطقوس الدينية التى كانت متبعة فى الجزيرة العربية وسوريا وبين النهرين، كما يسعى الى تأصيل هذه الطقوس والعادات فى هذا الجزء الحيوى من العالم والذى يمثل مهد الفكر الدينى ومهبط الأديان الثلاثة الكبرى، اليهودية والمسيحية والإسلام.

يتكون الأصل الانجليزى للكتاب من إحدى عشرة محاضرة تقع فى حوالى خمسمئة صفحة. وقد اعتمدنا فى ترجمته على الطبعة الأولى لعام ١٨٩٤. ومما يذكر أن هناك طبعة ثانية منه صدرت عام ١٩٧٢ بنيويورك (Schocken Books). وليس هناك أدنى اختلاف بين الطبعتين من حيث المضمون.

ومن دواعي اعتزازي بهذا العمل أن تفضل أستاذي الدكتور محمد خليفة حسن، أستاذ علم الأديان المقارن بقسم اللغات الشرقية بجامعة القاهرة، بمراجعة الترجمة واطمئنانه لدقتها. وإني لأنتهز الفرصة لأتوجه بالشكر له على عونه في هذا الصدد. وأتوجه بالشكر أيضا للأستاذ أحمد عبدالمقصود والأستاذ مصطفى عبدالمعبود زملائي بالقسم على مجهوداتهما في تدقيق بعض التسميات التي وردت بهذا العمل. ورجائي أن يكون جهدي عونا للدارسين وإسهاما متواضعا في صرح ثقافتنا الإسلامية العربية التليدة.

د.عبدالوهاب علوب

قسم اللغات الشرقية بكلية الآداب

جامعة القاهرة

١٩٩٦

تقديم

يعتبر كتاب «ديانة الساميين» من الكتب الكلاسيكية فى موضوعه حيث لايستغنى عنه المتخصص فى ديانات الشعوب العربية السامية، ويعد مصدرا أساسيا لكل الدارسين فى مجال حضارات الشرق الأدنى القديم وبخاصة فى المجال الدينى. أما مؤلف الكتاب روبرتسون سميث فهو من مؤسسى الدراسة العلمية للدين فى الغرب ممن وضعوا أسس علم تاريخ الأديان فى العصر الحديث. وقد جمع سميث بين المعرفة التخصصية فى مجال العهد القديم وديانة الشعوب السامية القديمة والديانة المسيحية. ويعتبر كتابه هذا من أقدم وأهم الأعمال التى قدمت فى مجال مقارنة الأديان. وللكتاب أهميته الكبيرة فى دراسات الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد حيث كان مؤرخو الأديان فى القرن التاسع عشر يرون أن الفهم الصحيح لديانة العهد القديم تؤدى الى معرفة صحيحة بالديانة المسيحية. ويعد الكتاب لذلك أول محاولة علمية جادة لمقارنة ديانة العهد القديم بديانات بقية الشعوب السامية على مستوى المعتقدات والشعائر. وقد استفاد سميث من التقدم العلمى الهائل فى الدراسات النقدية للكتاب المقدس والتى أسسها صديقه يوليوس ڤلهاوزن المستشرق الألمانى المعروف. ويعتبر ڤلهاوزن حلقة الوصل بين التراث الإسلامى والتراث الغربى فى مجال نقد الكتاب المقدس، حيث استفاد من المنهج الإسلامى فى تطوير هذا

العلم الغربى خلال القرن التاسع عشر الميلادى؛ فوضع نظريته فى مصادر التوراة وتمكن من تحديد عصور الديانة الإسرائيلية، الأمر الى يسّر عملية المقارنة مع الديانات السامية. وقد اعتمد سميث فى دراسته عن ديانة الساميين على عمل لهاوزن، وبخاصة كتابه عن الوثنية العربية القديمة والذى صدر فى برلين عام ٨٨٧م. كما استعان سميث بعمل صديقه جيمس فريزر عن الممارسات الدينية للشعوب القديمة فى كتابه المعروف «الغصن الذهبى».

ومن أهم الموضوعات التى يعالجها سميث موضوع 'الأضحية الدينية' والقرابين. وهو ينفرد بنظرية خاصة عن الأضحيات تقف الى جانب عدة نظريات طورها علماء الأديان والأنثروبولوجيا والاجتماع مثل تايلور وفريزر وهوبرت ووستر مارك وفرويد وغيرهم. وترد نظرية سميث أصل الدافع الى الأضحية الى الرغبة فى الاتحاد أو المشاركة بين أعضاء الجماعة من ناحية، وبينهم وبين إلههم من ناحية أخرى. وتتم المشاركة من خلال وجبة الأضحية، وهى عبارة عن وليمة دينية. وقد تطورت عن طقس المشاركة دلالة أخرى للأضحية؛ فهى تقدم أيضا حين تشعر الجماعة البدائية أنها أغضبت إلهها فتحاول إعادة كسب رضاه من خلال وجبة أضحية عامة. كما نتجت عن الطقس الأصلى دلالة تطهرية حيث كان من المعتقد أن دم الأضحية يخلّص من النجاسة.

وقد طور سميث هذه النظرية عن الأضحية من خلال دراسة عن الأضحية الحيوانية عند العرب القدامى. وقد قدم هذه النظرية فى مقال بدائرة المعارف البريطانية (الطبعة التاسعة)؛ ثم طورها فى كتابه «ديانة الساميين». وقد أوضح

فيه أن الديانات القديمة لايمكن فهمها جيدا إلا من خلال الطقوس والشعائر، لأنها ليست لها بنية عقائدية، بل هى مجموعة من الممارسات الشعائرية. واعتبر سميث الوحدة الدينية لاتتكون من الفرد، بل من الجماعة؛ فالدين جزء من النظام الاجتماعى. واعتبر سميث رابطة الدم هى التى تربط بين الجماعة الدينية البدائية بما تحتويه من بشر وآلهة، وأن ديانة الساميين تنتمى الى هذا النوع من التفكير الدينى. ففى كل الديانات الطبيعية نجد تعبيرا عن قرابة طبيعية تربط الإنسانى بالإلهى فى الجماعة الدينية الاجتماعية.

وقد تلقت نظرية سميث فى الأضحية عدة تحليلات علمية احتوت على نقد علمى للنظرية. وكان من أول نقادها جيمس فريزر الذى أهدى «الغصن الذهبى» الى سميث. فقد اعتبر فريزر النظرية لاتتناسب مع عقلية البدائى، حيث تضفى كثيرا من العقلانية على فكر الإنسان القديم. ويرى فريزر أنها أهملت أيضا عامل الخوف والرهبة فى تقديم الأضحية. ومن ناحية أخرى اعتقد بعض العلماء الناقدين للنظرية أنه من الخطأ تعميم قاعدة مرور كل الأديان بمرحلة طوطمية يتم فيها أكل الطوطم رغبة فى الاتحاد أو المشاركة مع الإله الذى يمثله الطوطم أو يرمز اليه. بينما اعتقد آخرون أن الهدية هى الأصل فى الأضحية وليس المشاركة أو الاتحاد.

وعلى الرغم من هذا النقد، فإن نظرية سميث تركت أثرا عظيما على الدراسات الدينية والأنثروبولوجية والاجتماعية من بعده. ويمكن تتبع هذا التأثير فى بعض الدراسات التى كتبت عن سميث، ومنها كتاب جون سدرلاند

بلاك وجورج كريستال عن حياة روبرتسون سميث (١٩١٢)، وكذلك مقال جيمس فريزر عن سميث فى كتاب «سير روجر كوِرلى ومقطوعات أدبية أخرى» (١٩٢٠)، ومقال «الدين المقارن» بدائرة معارف العلوم الاجتماعية (١٩٣٧). ومن النظريات التى طورت كرد فعل ضد نظرية سميث عن الأضحية نظرية إيانز بريتشارد عن دين النوير (١٩٥٦) والتى توصل فيها الى أن الأضحية هدية أو قربان هدفها التخلص من خطر ما أو مصيبة مثل المرض، وأن الاتصال بالإله يتم من أجل إبعاده أو التخلص منه، وليس من أجل الاتحاد معه أو المشاركة. فالأضحية حياة تقدم فى مقابل حياة، إذ تموت الأضحية ليعيش مقدمها.

ويجب أن نشير فى نهاية هذا التقديم الى أن روبرتسون سميث من أهم علماء الحضارات الذين تبنوا نظرية الأصل العربى لحضارات وديانات الشرق الأدنى القديم. ولذلك نجده فى هذا الكتاب يكثر من العودة الى الديانة العربية القديمة، ويعطى العديد من الأمثلة على الممارسات الدينية العربية القديمة، ويوضح الكثير من الموضوعات الدينية بالعودة الى ديانة العرب. وتقف هذه النظرية فى وجه العديد من النظريات التى تبنت شعوبا أخرى فى المنطقة ولدوافع سياسية وقومية وبهدف إبعاد الأنظار عن شبه الجزيرة العربية كمحور ومركز لحضارة الشرق الأدنى القديم وتاريخه. ومن بين هذه النظريات النظرية الكنعانية التى اعتبرت الكنعانيين محور حضارة الشرق الأدنى القديم؛ وأيضا النظرية البابلية التى ركزت على منطقة بلاد النهرين؛ والنظرية العبرية التى تبناها

المؤرخون الصهاينة الذين أعادوا كتابة تاريخ الشرق الأدنى القديم لتأصيل الوجود العبرى فى المنطقة واعتباره وجودا محوريا بالنسبة لبقية شعوب الشرق الأدنى القديم.

وقد أعطى سميث عدة أدلة على أصالة العرب وكونهم الشعب المحور فى المنطقة وأقدم من يمثل الساميين فى المنطقة. وعرب الصحراء يمثلون عنصرا غير مختلط، فى حين أن غير العرب من الساميين قد اختلط بشعوب أخرى، فخضع لقدر من التغيير والتكيف. ويقدم سميث الساميين على أنهم يمثلون كتلة بشرية متجانسة تحدثت بلغات تعود الى أصل واحد، وأن العرب والآراميين والعبريين عاشوا حقبا طويلة يتحدثون بلغة واحدة. ويعتقد سميث أن تفرق الشعوب السامية ليس فى مثل قوة تفرق الشعوب الآرية وأن النطاق الذى عاش فيه الساميون يتسم بالتواصل والضيق وأن شبه الجزيرة العربية هى محور هذا النطاق. وقد كان استقرار الساميين فى آسيا استقرارا كاملا، والدم العربى السامى ثابت بتحدد الهجرات النازحة من الصحراء. وقد ضرب التأثير العربى بجذوره فى أعماق المنطقة السامية. وبالنسبة للديانة السامية فقد اعتبر أن ديانة العرب تتسم بطابع شديد البدائية بينما اتصفت ديانة الآشوريين والبابليين وغيرهم من الساميين بالتعقيد. والبحث عن أصول الديانة السامية يجب أن يتم فى البيئة الأقل تعقيدا، وهى البيئة العربية القديمة. وبالنسبة للفلسطينيين أقر سميث بأصولهم العربية السامية. وقد ظهرت النظريات الصهيونية مع نهاية القرن التاسع عشر وخلال القرن العشرين لتشكك فى الأصول الفلسطينية من

ناحية، وتؤصل للعبريين وللوّجود اليهودى فى المنطقة، وتشكّك أيضا فى العرب وشبه الجزيرة العربية كمحور لشعوب المنطقة العربية السامية. ومن هنا تبرز أهمية هذا الكتاب فى التأكيد على الأصول العربية للشعوب السامية القديمة.

وفى نهاية هذا التقديم أتقدم بالتهنئة وبالشكر للدكتور عبدالوهاب علوب لقيامه بعبء ترجمة هذا الكتاب المهم والقيّم ترجمة عربية رصينة أثبت فيها قدرة ممتازة على ترجمة هذا العمل الصعب لغة ومضمونا. وأشكره على تزويده المكتبة العربية بكتاب تأخرت ترجمته قرنا من الزمان على الرغم من أهميته العلمية الكبيرة التى لم يفقدها على مر الأيام والسنين. وقد أثبت الدكتور عبدالوهاب علوب قدرة فائقة على ترجمة المصطلحات السامية والدينية مؤكدا على الشمولية التى يجب أن يتسلح بها المتخصص فى اللغات الشرقية وآدابها. وسيستفيد من ترجمة هذا الكتاب المتخصصون فى عدة مجالات علمية من أهمها مجالات علوم الدين والاجتماع والأنثروبولوجيا والأدب الشعبى وتاريخ الأديان والديانات المقارنة والتاريخ والحضارة. فهو بلاشك إضافة ممتازة ومطلوبة للمكتبة العربية.

أ.د. محمد خليفة حسن

أستاذ الدراسات الشرقية

كلية الآداب، جامعة القاهرة

المحاضرة الأولى

مقدمة : الموضوع ومنهج البحث

إن الموضوع الذى نتناوله هاهنا هو ديانة الشعوب السامية، أى تلك المجموعة من الشعوب التى تنتمى الى أصل واحد وتشمل العرب والعبرانيين والفينيقيين والآراميين والبابليين والأشوريين والتى سكنت منذ القدم شبه الجزيرة العربية الكبرى بما فيها أراضى سوريا وبين النهرين والعراق من شواطئ المتوسط الى سفوح جبال إيران وأرمينيا. والى هذه الشعوب تنتمى ثلاثة من أصحاب الديانات الكبرى فى العالم حتى أن الساميين يمثلون أحد المجالات التى تمثل أهمية خاصة بالنسبة للباحث فى تاريخ الأديان. الا أن موضوعنا لاينصب على تاريخ الأديان العديدة ذات الأصول السامية، بل على ديانة الساميين ككل بسماتها المشتركة ونمطها العام. فاليهودية والمسيحية والإسلام ديانات «إيجابية»، بمعنى أنها لم تنشأ كالأنساق الوثنية القديمة فى ظل قوى غير واعية تعمل فى صمت من حقبة الى حقبة؛ بل تعود فى أصولها الى تعاليم قام بنشرها مجددون دينيون ذوو شأن عظيم كانوا ينطقون بالوحى الإلهى ويتحاشون سنن الماضى عن عمد. وفيما وراء هذه الأديان الإيجابية يكمن التقليد الدينى القديم الذى يتمثل فى مجموع العقائد والأعراف الدينية التى لايمكن أن تنسب الى تأثير عقليات فردية ولم يكن يتم الترويج لها استنادا الى

سلطة فردية؛ بل كانت تشكل جزءا من تراث شبت فى ظله أجيال متعاقبة من العنصر السامى كان الفرد فيها يرى أنه من البدهى أن يؤمن بما آمن به آباؤه من قبله. وكان لابد للأديان السامية الإيجابية أن تقوم على أرض تحتلها تلك المعتقدات والأعراف القديمة؛ فكان عليها أن تحل محل مالاتستطيع أن تستوعبه؛ وسواء رفضت هذه الأديان عناصر الدين الأقدم أو استوعبتها، فقد كان عليها فى كل نقطة أن تحسب لهذه العناصر حسابها وتتخذ منها موقفا محددا. فلم يستطع أى من الأديان الإيجابية التى اجتذبت البشر أن يتخذ من العقل المجرد من أية انطباعات خارجية منطلقا له بحيث يعبر عن نفسه كما لو كان التدين يبدأ لأول مرة أو من لاشئ. وكان لابد للمنظومة الجديدة أن تكون على اتصال مستمر من حيث الشكل إن لم يكن من حيث المضمون بالأفكار والممارسات الأقدم منها والقائمة بالفعل. وأية منظومة عقائدية جديدة لاتجد من يستجيب لها إلا بمناشدة الفطرة والمشاعر الدينية لدى من تقوم بالدعوة بينهم، ولاسبيل للوصول الى ذلك دون أخذ الأنماط التقليدية التى تتجسد فيها كل المشاعر الدينية فى الاعتبار، ودون التحدث باللغة التى يفهمها من ألفوا هذه الأنماط القديمة. لذا، فلابد لنا لكى نفهم أية منظومة دينية إيجابية فهما دقيقا ولكى نعيها فى سياقها التاريخى وفى مبادئها المجردة أن نتعرف على الديانة التقليدية التى سبقتها. ومن هذا المنطلق فإنى أدعوكم الى الاهتمام بالديانة القديمة التى كانت الشعوب السامية القديمة تعتنقها؛ وهو أمر يتجاوز مجرد الفضول؛ بل إن له تأثيرا مباشرا على المشكلة الكبرى التى تتمثل فى تتبع الأصول الروحانية للتوراة. ونقدم فى هذا الصدد مثالا يصور لكم ما نرمى اليه. فأنتم تعلمون مدى

تركيز الإنجيل والديانة المسيحية على فكرتى القربان والكهانة. فكتّاب الإنجيل يستندون فى جدلهم الى فكرة القربان والكهانة الشائعة بين اليهود وتتجسد فى طقوس *الهيكل*. إلا أن شعيرة الهيكل لم تكن فى الأصل شيئا جديدا تماما.؛ ولم تؤد أسفار موسى الخمسة الى نشأة كهانة وقربان على أساس مستقل تماما؛ وكل مافعلته هو أن أعادت صياغة ثوابت من نوع أقدم فى ضوء عقيدة روحانية مشتركة بين العبرانيين وجيرانهم الوثنيين فى كثير من خصائصها. وكل من يمعن النظر فى التوراة يفاجأ بأن أصل القربان وأساسه المنطقى لم يفسر تفسيرا كاملا؛ وأن القربان يعد جزءا لايتجزأ من الشعائر الدينية، وأنه لايعد عقيدة قاصرة على بنى إسرائيل، بل إنه شعيرة عامة لها اعتبارها خارج دائرة «شعب الله المختار» وداخله على السواء. لذا فإننا حين نتطلع الى دراسة عقيدة القربان فى الإنجيل نجد أنفسنا نتراجع تدريجيا الى أن نصل الى نقطة يتحتم علينا عندها أن نتساءل عن معنى القربان لا بالنسبة للعبرانيين القدماء وحسب، بل بالنسبة لدائرة الأمم التى كانوا يمثلون جزءا منها. وتؤدى بنا مثل هذه الاعتبارات الى نتيجة فحواها أنه لاسبيل الى فهم أى من الأديان ذات الأصول السامية التى لايزال لها تأثير هائل على حياة البشر دون التعمق فى الديانة التقليدية السامية الأقدم.

وقد يلاحظ فى هذا النقاش أنى أسلم جدلا بأننا حين نعود الى أقدم المفاهيم والشعائر الدينية عند العبرانيين نجد أنها تمثل قاسما مشتركا بين مجموعة من الشعوب ذات الأصل الواحد، وليست قاصرة على بنى إسرائيل. وسيتضح الدليل على ذلك جليا فى الخاتمة. والحقيقة أن هذا أمر يصعب إنكاره

بالنسبة لمن يطالع الإنجيل مطالعة دقيقة. وليس هناك فى تاريخ بنى إسرائيل القديم ماهو أوضح من أن غالبية الناس وجدوا أكبر الصعوبات فى الحفاظ على خصائصهم الدينية القومية التى تميزهم عن سائر الأقوام التى تحيط بهم. أما من لم بنجذبوا الى المبادئ الروحية وكانوا لايرون فى دين يهوَه إلا مجرد طقوس موروثة فلم يكونوا على وعى بأى فارق جوهرى بينهم وبين جيرانهم الوثنيين، مما يسر انخراطهم فى العديد من الطقوس الكنعانية وغيرها من الطقوس الدينية الأجنبية. وتتضح أهمية هذه الحقيقة بإدراك حجم الصدمة التى تصيب المشاعر الدينية الغفل تجاه أى نوع من التجديد. وليس هناك ما يمس الفطرة المحافظة مثل الدين؛ والمحافظة على القديم من سمات أهل الشرق. ولاسبيل الى فهم تاريخ بنى إسرائيل بأسره إذا ما افترضنا أن الوثنية التى كان الأنبياء يقاومونها كانت شيئا غريبا بالنسبة للثوابت الدينية لدى العبرانيين. ومن حيث المبدأ، كان هناك فارق كبير بين عقيدة أشعياء وعقيدة الوثنى. إلا أن الفارق الذى يبدو واضحا لنا لم يكن على نفس الدرجة من الوضوح بالنسبة لليهوذى (نسبة الى يهوذا) العادى، وهو مايرجع الى التشابه الشديد بين الثوابت الدينية والطقوس فى العديد من النقاط الهامة. كما أن المحافظة على القديم ورفض النظر الى الجذور والتركيز على الثوابت والطقوس كان ضد الأنبياء وضد التعاطف مع جهودهم الرامية الى إيجاد فارق حاسم بين دين يهوَه ودين الآلهة عند الشعوب الأجنبية. وهذا دليل على أن الأساس الطبيعى لدين بنى إسرائيل كان شديد الشبه بنظيره فى عقائد الشعوب المجاورة.

ويمكن تقبل النتيجة المترتبة على هذه النقطة القائمة على حقائق تاريخ العهد القديم بسهولة لأن هناك آراء افتراضية من نوع آخر تؤيدها. فالدين بصورته التقليدية ينتقل من الآباء الى الأبناء، وبالتالى، فهو مسألة تتعلق بالعنصر الى حد بعيد. فالشعوب ذات الأصل الواحد لديها تراث مشترك من المعتقدات والطقوس والمقدسات الدينية والدنيوية، وبالتالى، فان الدليل على وجود تراث مشترك من المعتقدات الدينية بين العبرانيين وجيرانهم يدعم الدليل الذى استقيناه من مصادر أخرى ومفاده أن شعب إسرائيل تربطه صلة دم ما بالشعوب الوثنية فى سوريا والجزيرة العربية. ويمثل سكان هذه المنطقة بأسرها وحدة عرقية متميزة، وهذه حقيقة يتم التعبير عنها فى الغالب بإطلاق تسمية مشتركة عليهم جميعا، وهى «الساميون». وتقوم هذه التسمية فى الأصل على ما ورد بالإصحاح العاشر من سفر التكوين حيث يشار الى معظم الشعوب التى نتحدث عنها هاهنا باعتبارهم من نسل سام بن نوح. ولكن رغم أن المؤرخين وعلماء الأجناس المحدثين قد استعاروا اسما من سفر التكوين، إلا أنه ينبغى أن ندرك أنهم لايعرِّفون المجموعة السامية بأنها امتداد لمجموعة الشعوب التى تعتبر من نسل سام. ويميل معظم المفسرين الى النظر الى تصنيف المجموعات البشرية كما ورد بالإصحاح العاشر على اعتبار أنه قائم على أسس جغرافية وسياسية لا على أسس عرقية؛ فالفينيقيون والكنعانيون على سبيل المثال يعتبرون من نسل حام وأبناء عم المصريين؛ وهو تصنيف أقرب الى الحقيقة التاريخية، لأن كنعان ظلت لعدة قرون خاضعة لمصر فى حقبة سابقة على الغزو العبرانى، ومن ثم فقد وقعت الديانة والحضارة الفينيقية تحت التأثير المصرى. أما

من الناحية العرقية، فالكنعانيون أقرب الى العرب والأشوريين وكانوا يتحدثون لغة لاتختلف كثيرا عن العبرية. ومن ناحية أخرى، فان عيلام وليديا من نسل سام ولو أنه ليس ثم مايبرر الظن بأن غالبية سكان أى منهما كانوا ينتمون الى نفس العرق الذى ينتمى اليه السريان والعرب. لذا فلابد لنا أن نتذكر أن الباحثين المحدثين حين يستخدمون مصطلح 'سامي' فانهم لايتحدثون باعتبارهم مفسرين للتوراة، بل يقصدون بها أن يجمعوا بين كل الشعوب التى تدخلها سماتها العرقية المتميزة ضمن مجموعة العبرانيين والسريان والعرب.

ان التعريف العلمى لأية مجموعة عرقية يعد أمرا يحكمه عدد من الاعتبارات؛ فالدليل التاريخى المباشر الذى لايقبل الشك بالنسبة لأصول الشعوب القديمة يعد أمرا مستحيلا بصورة عامة. ومن ثم، فلابد من تحديد نقائص التقليد التاريخى عن طريق الملاحظة، سواء للسمات المادية المتوارثة أو الخصائص الفكرية والعادات والسمات المكتسبة التى تنتقل عادة من الآباء الى أبنائهم. ومن بين المعايير غير المباشرة لصلة القرابة التى تجمع بين الشعوب يعد معيار اللغة أوضحها وأكثرها تعرضا للدرس حتى الآن؛ فمن الملاحظ أن لغات البشر تشكل سلسلة من المجموعات الطبيعية، وأنه يمكن تصنيف عدد من اللغات داخل كل مجموعة فيما يمكن أن نطلق عليه تصنيفا سُلاليا طبقا لمدى صلة القرابة. وقد نخالف الصواب إذا افترضنا دائما أن الشعوب التى تتحدث لغة واحدة أو لغات متشابهة ينتمون الى عنصر مشترك كما قد يبدو من اللغة التى يتحدثونها. فقد تهجر إحدى القبائل السلتية (بأيرلنده ومرتفعات اسكتلنده. المترجم) مثلا وتبدأ فى تعلم لهجة تيوتونية دون أى تأثير على

كونهم سلتيين بالدم. ولكن الجماعات البشرية بصورة عامة لاتقدم على تغيير لغاتها بسهولة، بل تستمر أجيالهم فى استخدام لهجة أسلافهم مع شئ من التعديل التدريجى يتم بمرور الزمن. وهكذا فمن المؤكد أن تصنيف البشر حسب اللغة يعتبر تصنيفا طبيعيا أقرب الى الصحة ولو بالنسبة للمجموعات البشرية الضخمة على الأقل. وقد تثبت الدراسة في كثير من الحالات أن اللغة ذات العنصر المختلط هى لغة العنصر الغالب. وفى الحالات المغايرة، أى حين تفرض الأقلية لغتها على الأغلبية، يمكن لنا أن نستنتج بكل ثقة أن هذا قد تم بناء على تفوق طبيعى أو قدرة من جانب الأقلية على صب العناصر الأدنى فى قالبها الخاص وهو ما لايقتصر على مجال اللغة، بل يمتد ليشمل كل نواحى الحياة.[١] وحيثما وجدنا وحدة فى اللغة يمكن لنا أن نؤكد أننا نتعامل مع جماعة من البشر تخضع لمؤثرات مشتركة من أدق الأنواع وأرقها وأبعدها مدي؛ وحيثما سادت وحدة اللسان لأجيال عديدة صار من المؤكد أن استمرارية هذه المؤثرات قد أدت الى درجة بعيدة من التوحد فى الطابع المادى والمعنوى. وحين نتعامل مع جماعات لها تاريخ مستقل وبالتالى لها لغات غير متطابقة، بل متشابهة، فان هذه الفرضية تفقد قدرا من مصداقيتها. ولكن يظل صحيحا بصورة عامة أن العنصر الذى يتصف بما يكفى من القوة، سواء من حيث الكم أو الكيف، لكى يفرض لغته على شعب من الشعوب لابد أيضا أن يكون له قدر من التأثير على الطابع المحلى فى جوانب أخرى. من هنا، فان تصنيف الأعراق حسب اللغة يعد طبيعيا لامصطنعا، وهو مايصدق بصورة خاصة على العصور القديمة. فغياب الأدب المكتوب والكتب الدينية على وجه الخصوص يجعل من فرض

لغة جديدة ما على عنصر غريب عنها أمرا أشد صعوبة منه فى العصور الحديثة. فمصر اليوم تتحدث العربيـة وهى لغة سامية، فى حين أن أهلها أبعد مايكونون عن الاندمـاج فى القـالب العـربى. ومـا كـان هذا ليحـدث أصـلا لولا القـرآن والإسلام.

يتم تصنيف الشعـوب السامية مـعا على أساس تشـابه اللغات؛ إلا أن لدينا مايبرر لنا أن نعتبر قرابتهم اللغوية كمجرد مظهر من مظاهر وحدة شديدة التميز فى الطابع العام. وهى وحدة غـير كاملة الجوانـب. فليس من الحكمـة أن نستقى أحكاما تعميمية على الشخصيـة السامية من البدو العرب وتطبقها على البابليين القدماء. ولهذا سببان. فمن ناحية، كان سـاميو الصحراء العربية وساميو سهول بابل الخصيـبة يعيشـون فى ظل ظروف مادية ومعنوية شـديدة التـباين؛ واختلاف البيئات يعد اختلافا كاملا. ومن ناحية أخرى، فلاشك أن عرب الصحراء كانوا منذ زمن بعـيد يمثلون عنصـرا غيـر مخـتلط؛ فى حين أن البـابليين وغيـرهـم من الأفرع التى تنتمى الى نفس العائلة استقروا على حواف الأراضى السامية حيث امتـزج دمهم الى حد بعـيد بدم الأعراق الأخـرى، وبالتالى فقـد خضعـوا لقدر مماثل من التعديل فى الطابع العام.

ومهما كان التباين فى الطابع العام واضحا أو ممكنا فى النطاق السـامى يظل صحيـحا أن الساميين يمثلون كتلة بشريـة متجانسة نسبـيا. ويصدق الدليل على ذلك بقوة فيما يتـعلق باللغة على وجه الخصوص. فاللغات السـامية تتشابه الى درجة أن إنتـماءها لبعضـها البعض يمكن إدراكه حـتى بالنسبة لمن يفتـقرون الى دربة المتخصص؛ ولايـكاد العلم الحديث يجد صعوبة فـى إرجاعها جمـيعا الى

لغة بدائية واحدة وفى تحديد السمات العامة التى كانت تميز هذه اللغة. ومن ناحية أخرى، فالفارق بين هذه اللغات وتلك التى تتحدثها العناصر البشرية المجاورة الأخرى يعد جوهريا وشاسعا لدرجة يصعب معها التأكيد على مدى علاقة اللغات السامية بغيرها من المجموعات اللغوية الأخرى. وأقرب المجموعات اليها هى مجموعة لغات شمال أفريقيا على مايبدو، ولكن حتى فى هذه النقطة نجد أن السمات العامة تفصل بينها فوارق شاسعة. من ثم، فان الدليل القائم على اللغة يبين أن الحقبة التى تفككت فيها اللغة السامية الأصلية والمشتركة وتطورت حروفها المتميزة بمعزل عن المجموعات اللغوية الأخرى لابد أن تكون طويلة للغاية بالمقارنة بالحقبة اللاحقة التى انفصلت فيها الأفرع المستقلة للمجموعة السامية كالعبرية والآرامية والعربية عن بعضها البعض وتطورت لهجاتها المستقلة. وإذا بنينا على الاستدلال التاريخى الناتج عن ذلك، يبدو أن العبرانيين والآراميين والعرب قبل أن ينتشروا على مسافات متباعدة ويبدأوا مسيرة التطور القومى المستقل، لابد أن أسلاف هذه الشعوب قد عاشوا حقبا طويلة معا وهم يتحدثون لغة واحدة. وقد حدث هذا فى طفولة البشرية، فى حقبة من تاريخ الإنسانية لم يكن للفردية فيها وجود، حيث كانت للتأثيرات المشتركة قوة طاغية لايسهل علينا نحن المحدثون أن ندركها. لذا، فان الجماعات التى انفصلت عن الكتلة العرقية الواحدة لتكوّن الشعوب السامية المعروفة للتاريخ لابد أن تكون قد حملت معها سمة عرقية شديدة التميز والعديد من الخصائص المشتركة من عادات وأفكار، إضافة الى اللغة.

كما يلاحظ أن تفرق الشعوب السامية لم يبلغ من التباعد مابلغه تفرق

الشعوب الآرية. فإذا أسقطنا من حسابنا تلك المستوطنات التى نشأت عبر البحار - كمستعمرات عرب الجنوب فى شرق أفريقيا والمستعمرات الفينيقية على سواحل المتوسط وجزره - نجد أن النطاق الذى عاش الساميون فيه يتسم بالتواصل والضيق. وتعد منطقة الجزيرة العربية الشاسعة محور هذا النطاق، وهى منطقة منعزلة طبيعيا وظلت بمنأى عن الهجرات أو التغير السكانى نظرا لما تتميز به من خصائص طبيعية. ومن هذا المنطلق المركزى الذى يستند اليه الرأى السائد لدى الباحثين المحدثين باعتباره النقطة التى تفرقت منها الشعوب السامية، فان نطاق اللغة السامية ينتشر حول أطراف صحراء سوريا الى أن تمس الحدود الطبيعية الكبرى، كالبحر المتوسط وجبال زاجروس وجبال أرمينيا وإيران. وكل مايقع داخل هذه الحدود منذ فجر التاريخ كانت تقطنه القبائل السامية التى تتحدث لهجات سامية، وكان ضيق المساحة يؤدى بالضرورة الى الحفاظ على وحدة الطابع. وحين فقدت الشعوب السامية الاتصال فيما بينها لم تنقسم الى شعوب غريبة عن بعضها البعض، بل فصلت بينها حدود طبيعية من جبال وصحارى. والحقيقة أن هذه الحدود الطبيعية كانت عديدة وعملت على تفتيت العنصر الواحد الى عدد من القبائل أو الأمم الصغيرة؛ إلا أنها كانت كجبال اليونان، حيث لم تكن حواجز منيعة تحول دون الحفاظ على قدر كبير من التواصل بين الدويلات المستقلة التى كانت تميل الى الإبقاء على الطابع الأصلى للجماعة، تستوى فى ذلك الدويلات المسالمة والمحاربة. كما أن هذه الأسباب حالت دون تعرض المنطقة لأية هجرات خارجية كبيرة. فالغزوات المصرية المبكرة لسوريا لم يعقبها استعمار؛ وإذا كانت الآثار الحيثية التى تعد

محورا لكثير من الجدل تقدم دليلا على اختراق شعب غير سامى من آسيا الصغرى لشمال سوريا، إلا أنه من الواضح أن حيثيي التوراة، أى مجتمعات سوريا غير الآرامية، كانوا فرعا من العنصر الكنعانى ولو أنهم خضعوا لحكم نخبة غير سامية لبعض الوقت. ويوصف الفلسطينيون أحيانا بأنهم شعب غير سامى، إلا أنه ثبتت عدم كفاية الأسانيد التى تؤيد هذا الرأى. ورغم دخولهم الى فلسطين عبر البحر، ربما من كريت، إلا أنهم كانوا إما من أصل سامى أو كانوا على الأقل يصطبغون بالصبغة السامية بالفعل سواء فى اللغة أو فى الديانة لدى هجرتهم.

وإذا تقدمنا الى عصور لاحقة، نجد أن الغزوات الأشورية والبابلية والفارسية لم تؤد الى إحداث تغيير يذكر فى الطابع العام لسكان الأراضى السامية. فزالت الحدود القومية والقبلية وكانت هناك تحولات سكانية هائلة داخل المنطقة السامية، ولكن لم تحدث هجرات كبيرة من جانب أى سكان جدد من أصل أجنبى. أما فى الحقبتين الإغريقية والرومانية فقد حدث تدفق كبير لبعض العناصر الأجنبية على مدن سوريا. ولكن نظرا لأن الهجرات كانت قاصرة على المدن دون المناطق الريفية، فإن تأثيراتها فى تغيير الطابع العرقى كانت ذات سمة مؤقتة على مايبدو. فمعدل الوفيات فى المدن الشرقية عادة مايفوق معدل المواليد، ولايتم الحفاظ على نسبة سكان المناطق الحضرية إلا من خلال الهجرات الداخلية المستمرة من الريف. لذا، فإن دماء الفلاحين هى التى تحدد الطابع الغالب على السكان فى نهاية الأمر. من ثم، يمكن القول إن العنصر الإغريقى بين سكان سوريا سرعان ما توارى فى أعقاب الغزو العربى للمنطقة.

ومن أصدق الأدلة على التجانس المتميز للسكان فى الأراضى السامية القديمة كلها أن العرب والتأثير العربى ضربوا بجذورهم فى أعماقها. فامتدت الفتوحات الإسلامية الى ماوراء هذه الحدود، إلا أن الإسلام سرعان ما اتخذ أشكالا جديدة خارج المناطق السامية القديمة وسرعان ماتراجعت الهيمنة العربية أمام ردود أفعال رعاياهم الأجانب.

وهكذا فإن مسيرة التاريخ منذ أقدم عصوره المعروفة وحتى عصر انهيار الخلافة لاتسجل اضطرابات سكانية كبيرة أو مستمرة تؤثر على تواصل الطابع السامى داخل نطاقه الأصلى، باستثناء التأثير الهلينستى (الإغريقي) المؤقت فى المدن الكبرى كما سبقت الإشارة. وكانت هذه الاضطرابات المؤقتة تتكون فى جزء منها من مجرد عمليات تزوج محلية بين الساميين المستقرين، وكانت فى معظمها عبارة عن عملية انتقال واستقرار فى الأراضى الخصبة من جانب جماعات من البدو الساميين من الصحراء العربية وجدوا أنفسهم لدى استقرارهم بين سكان لايختلفون كثيرا عنهم، مما جعل عملية الاندماج بين السكان القدامى والجدد تتم دون صعوبة ودون تغيير فى السمات العامة للعنصر. ولو كان الدم السامى قد تعرض لأى تغيير على أثر الامتزاج بالأجانب إلا على الحدود، فلابد أن هذا قد حدث فى عصور ماقبل التاريخ أو من خلال الامتزاج بالأعراق الأخرى التى ربما كانت قد احتلت البلاد قبل وصول الساميين اليها. أما بالنسبة لاحتمالات حدوث أشياء من هذا القبيل فهذا أمر يعتمد على الحدس. فهناك افتراضات خاصة منها على سبيل المثال أنه كان هناك توتر كبير فى الدم قبل السامى لدى الفينيقيين والكنعانيين، إلا أنها

افتراضات لاتؤدى الى شئ. والمؤكد أن استقرار الساميين فى آسيا كان كاملا فى مطلع التاريخ، وأن الدم السامى كان دائما فى حالة من الثبات والدعم منذ أقدم عصور التاريخ نتيجة لتجدد الهجرات النازحة من الصحراء. وربما كانت هذه هى المنطقة الوحيدة فى العالم التى نجد لديها أسبابا تاريخية قوية لافتراض أن الانتماء اللغوى يثبت الانتماء العرقى والطابع المادى والفكرى بصفة عامة. وهذه الفرضية لاتدحضها نتائج البحث عن كثب. فالمشتغلون بتاريخ آداب الشعوب السامية يتفقون بالإجماع على التشابه العائلى الوثيق الذى يجمع بين هذه الآداب جميعا.

ومن الطبيعى أن هذا التجانس فى الطابع العام يبدو وقد تعرض لشئ من التعديل على حدود المنطقة السامية. ففى الغرب، وإذا ماتجاوزنا عن المستعمرات السامية عبر البحار، نجد أن الظروف الطبيعية ترسم خطا محددا يفصل بين الساميين وجيرانهم من غير الساميين. فالبحر الأحمر والصحراء الى الشمال منه يشكلان حاجزا جغرافيا كانت قوة الجنس السامى الممتدة تمر عبره على الدوام، فى حين أنه كان يحول دون نزوح سكان أفريقيا الى آسيا. أما فى الشرق، فيبدو أن الحوض الخصيب لكل من دجلة والفرات فى العصور القديمة والحديثة على السواء يمثل نقطة التقاء بين الأجناس. ويشير الرأى السائد بين الباحثين فى الحضارة الآشورية الى أن الحضارة الآشورية والبابلية لم تكن سامية بحتة، وأن السكان القدماء فى هذه البقاع كانوا يشتملون على عنصر سامى مبكر لايستهان به، ويمكن إدراك تأثيره بصورة خاصة فى مجال الدين والأدب الدينى المسجل على النقوش المسمارية.

وإذا كان الأمر كذلك، يتبين أن النقوش المسمارية لابد أن تستخدم بحرص شديد في بحثنا في موضوع السمات الدينية التقليدية لدى الساميين القدماء. وهناك فكرة فحواها أن بابل تعد أفضل نقطة انطلاق لأية دراسة مقارنة للمعتقدات والطقوس الدينية عند الشعوب السامية؛ وهي فكرة وجدت قدرا من الرواج في الآونة الأخيرة، كما أنها تحظى بالقبول لأول وهلة نظرا للتقادم الشديد الذي أصيبت به الأدلة الأثرية. إلا أن «القديم» و«البدائي» في أمور كهذه ليسا مترادفين؛ ولاينبغي لنا أن نبحث عن أشد أنماط المعتقدات السامية بدائية في منطقة لم يكن المجتمع فيها بدائيا. ففي بابل، يبدو أن المجتمع والدين معا كانا يقومان على امتزاج جنسين، وبالتالي فلم يتسما بالبدائية، بل بالتعقيد. إضافة الى ذلك، فإن النسق الرسمي للديانة البابلية والآشورية كما نعرفه من النصوص الدينية والنقوش الشعبية يحمل خصائص واضحة تبين أنه أكثر من مجرد دين تقليدي شعبي؛ فقد وضعه الكهنوت ونظام الحكم في قالب زائف كما حدث في الديانة الرسمية في مصر؛ أي أنه مزيج مصطنع من عناصر مستقاة من عدد من الديانات المحلية ولأغراض ملكية. وأكبر احتمال أن الديانة الحقيقية لعامة الناس كانت أبسط من النظام الرسمي دائما؛ وفي العصور اللاحقة، يبدو أن آشور لم تكن تختلف كثيرا في الدين وفي الجنس عن جيرانها الآراميين. ولانقصد بهذه الملحوظات أن نلقي بظلال من الشك على الأهمية الكبرى التي تمثلها الدراسات المسمارية بالنسبة للديانة السامية؛ فالبيانات الأثرية لها قيمتها في المقارنة بما نعرفه عن الدين والعبادات عند سائر الشعوب السامية، ولها قيمة خاصة لأن حضارة وادي دجلة والفرات كان لها تأثير تاريخي هائل

على قطاع لايستهان به من المنطقة السامية سواء فى الدين أو فى غيره من الميادين. ورغم أن معرفتنا تبدأ بحقبة لاحقة، إلا أن نقطة الانطلاق الصحيحة لأية دراسة عامة تتعلق بالديانة السامية ينبغى البحث عنها فى المناطق التى قام بها مجتمع أقل تعقيدا، وبالتالى فى المناطق التى تتسم الظواهر الدينية فيها بدرجة أقل من الشك والتعقيد. ورغم قلة معلوماتنا عن ديانة الجزيرة العربية الوثنية قبل المسيحية، فان هذه الديانة تتسم بطابع شديد البدائية فى العديد من الجوانب بما يتفق مع السمة البدائية الثابتة التى تسم الحياة البدوية. وبما يتوفر لنا من هذا المصدر، ينبغى أن نقارن الإشارات غير ذات القيمة التى وردت بالعهد القديم فيما يتعلق بديانة الدويلات الفلسطينية قبل تعرضها للغزو من جانب امبراطوريات الشرق الكبرى. وإذا نحينا الآثار الآشورية وبقايا النقوش القيمة القليلة، نجد أننا لانملك وثائق معاصرة عن هذه الحقبة خارج التوراة. وفى حقبة لاحقة، تتضاعف الأدلة المستقاة من الآثار، ويبدأ الأدب الإغريقى فى تقديم العون فى هذا الصدد؛ إلا أننا فى تلك الحقبة نكون قد وصلنا الى حقبة التوفيق بين الديانات المتضاربة حيث بدأت الديانات والعقائد المختلفة فى إبداء رد فعلها تجاه بعضها البعض وفى إفراز أنماط جديدة ومعقدة من الأديان. من ثم، فإننا هاهنا يجب أن نراعى نفس المحاذير الموصى بها فى التعامل مع الديانة التوفيقية الأقدم لكل من بابل وآشور. ولاسبيل الى الفصل بين الاستخدام القديم والمقارنة الحديثة، أو بين التراث الدينى القديم لدى الساميين والأشياء التى أضيفت اليه من الخارج، إلا عن طريق الانتقاء الحذر والمقارنة الدقيقة.

علينا أن ندرك منذ البداية أننا لانملك المادة الكاملة اللازمة لبدء دراسة عن

التاريخ المقارن للديانات السامية وأننا لن نبذل أية محاولات من هذا النوع فى هذه المحاضرات التى بين أيدينا. إلا أن الدراسة والمقارنة الحذرة لمختلف المصادر تعد كافية لتزويدنا بإطلالة دقيقة الى حد ما على السمات العامة التى تتكرر فى تماثل يدعو الى الدهشة فى كل مجال من مجالات الدراسات السامية، وتحكم عملية تطور الديانات والمعتقدات الدينية فى الحقب اللاحقة. وتمثل هذه السمات الشائعة والثابتة مجال الاهتمام الحقيقى بالديانة السامية بالنسبة لدارسى الفلسفة. وتكمن قوة الديانة السامية فى هذه السمات العامة لا فى النقاط التى تتفاوت من مكان الى آخر ومن وقت لآخر، وبالتالى، فان هذه السمات هى التى ينبغى لنا أن نستمد العون منها فى أهم تطبيق عملى لمجال دراساتنا ولإلقاء الضوء على المسألة الهامة الخاصة بالصلة بين الديانات السامية الإيجابية والعقائد الدينية المبكرة لهذا العنصر البشرى.

وقبل الخوض فى دقائق بحثنا، يجب أن نتحدث قليلا عن منهج البحث الذى يبدو أن طبيعة الموضوع قد حددت معالمه. ولكى نوضح الصورة عن طابع الديانة السامية، يجب علينا أن ندرس جوانب الموضوع كلا على حدة، وأن تكون لدينا رؤى واضحة عن مكانة كل جزء من أجزائه وموقعه من الموضوع العام. وفى هذا الصدد فإننا نرتكب خطأ فادحا إذا سلمنا جدلا بأن أهم جوانب الديانة بالنسبة لنا كانت على نفس الدرجة من الأهمية بالنسبة للمجتمع القديم الذى نتناوله بالدرس. ففيما يتعلق بالدين قديمه وحديثه على السواء، يكون لدينا بعض المعتقدات من ناحية، ومن ناحية أخرى نجد بعض المؤسسات والطقوس وقواعد السلوك. ومن عاداتنا الحديثة أن ننظر الى الدين من زاوية

العقيدة لامن زاوية الممارسة؛ فظلت الأنماط الدينية الوحيدة التى خضعت للبحث الجاد فى أوربا حتى وقت قريب نسبيا هى تلك التى تتعلق بمختلف الكنائس المسيحية، وهناك اتفاق فى كل أركان العالم المسيحى على أن الطقوس لا أهمية لها إلا فى علاقتها بتفسيرها. ومن ثم، كانت دراسة الأديان تعنى فى المقام الأول دراسة المعتقدات المسيحية، وتدريس الدين يبدأ فى العادة بالعقيدة والفرائض الدينية التى يتلقاها للمعلم باعتبارها حقائق صارمة يتقبلها دون نقاش. وأصبحنا نفترض أننا حين نقترب من ديانة مختلفة أو قديمة فإن همنا الأول هو أن نبحث عن عقيدة ثم نبحث فيها عن مفتاح للطقوس وممارستها. إلا أن الأديان القديمة لاتشتمل على عقيدة فى أغلبها؛ بل لاتتكون إلا من مؤسسات وممارسات. ومما لاشك فيه أن البشر فى العادة لايتبعون بعض الممارسات دون إضفاء معنى عليها؛ بل إننا نجد أن الممارسة تتسم بالثبات الصارم، فى حين أن المعنى المضاف اليها يتميز بالغموض الشديد، والطقس الدينى الواحد له تفسيرات مختلفة لدى أتباعه دونما أى تساؤل عن الأصالة أو الابتداع الناجم عن ذلك. ففى اليونان القديمة مثلا كانت هناك بعض الطقوس تؤدى فى المعبد، وكان ثم اتفاق بين الناس على أن من يتركها يعد من المارقين. ولكن إذا سألت عن الهدف من آدائها ربما تلقيت تفسيرات متعددة ومتضاربة من المؤمنين بها، ولما وجدت بينهم من يهتم بما تختاره منها. والحقيقة أن هذه التفسيرات لن تكون من نوع يثير أية أحاسيس قوية؛ فهى فى معظم الحالات تعتبر مجرد روايات مختلفة عن الظروف التى نشأت فى ظلها كل شعيرة من شعائر الديانة. موجز القول إن الشعيرة الدينية كانت لاتتصل بعقيدة صارمة، بل بأسطورة.

يتخذ علم الأساطير فى كل الأديان القديمة مكانة العقيدة الصارمة؛ أى أن المعرفة التقليدية المقدسة لدى الكهنة والناس والتى لاتتكون من مجرد قواعد لأداء السلوكيات الدينية تتخذ شكل حكايات عن الآلهة؛ وتمثل هذه الحكايات التفسير الوحيد لفروض الدين والقواعد المحددة لشعائره. لكن علم الأساطير لم يكن جزءا جوهريا من الدين القديم، إذ لم يكن يفرض عقوبات مقدسة ولا قوة ملزمة لمن يؤمنون به. وكانت الأساطير المتعلقة ببعض المقدسات والطقوس الفردية مجرد جزء من المؤسسة الدينية؛ وكانت تساعد على استثارة خيال الفرد واجتذاب اهتمامه؛ إلا أن العابد كان مخيرا بين عدة تفسيرات للشئ نفسه، وما كان أحد ليهتم بما يعتقده عن أصل الشعيرة طالما أنه يؤديها بدقة. ولم يكن الإيمان بسلسلة من الأساطير أمرا إلزاميا باعتباره جزءا من الدين ولاكان يفترض أن يكتسب المرء بإيمانه مكانة دينية ما أو يحظى بعطف الآلهة. أما ماهو إلزامى ويستحق المثوبة فهو الأداء الدقيق لبعض الشعائر الدينية المحددة التى يفرضها الموروث الدينى. وبناء على ذلك فعلم الأساطير لايحتل المكانة البارزة التى غالبا ماتنسب اليه فى الدراسة العلمية التى تتناول المعتقدات الدينية القديمة. ولما كانت الأساطير تتكون من تفسيرات للشعيرة الدينية، فإن قيمتها تعد ثانوية بوجه عام. ويمكن التأكيد على أن الأسطورة فى كل الحالات كانت تستقى من الشعيرة لا العكس؛ فالشعيرة الدينية ثابتة، أما الأسطورة فمتغيرة؛ كما أن الشعيرة إلزامية، فى حين أن الإيمان بالأسطورة كان متروكا لاختيار العابد. ويتصل الجزء الأعظم من أساطير الديانات القديمة ببعض المواضع المقدسة أو ببعض الشعائر الدينية لدى قبائل بعينها أو فى مناطق محددة. ومن المحتمل فى

كل هذه الحالات ومن المؤكد فى أغلبها أن الأسطورة ماهى إلا تفسير للعرف الديني؛ وماكان هذا التفسير لينشأ إلا حين يوشك المعنى الأصلى للعرف على الوقوع فى دائرة النسيان. ومن المسلم به أن الأسطورة ليست تفسيرا لأصل الشعيرة الدينية بالنسبة لمن لايؤمن بأنها رواية لبعض الأحداث الحقيقية، وهو مالايؤمن به أى عالم علماء الأساطير مهما بلغت جرأته. ولكن رغم أن الأسطورة غير حقيقية، إلا أنها تحتاج الى تفسير، وكل مبدأ فلسفى وكل مسلَّمة من المسلمات تتطلب البحث عن تفسير لها، وهو مالايتم بنظريات تشبيهية متعسفة، بل بالحقائق الواقعية للشعيرة أو العرف الدينى الذى تلتصق به الأسطورة. والنتيجة أنه فى دراسة الديانات القديمة ينبغى علينا أن نبدأ لا بالأسطورة، بل بالشعيرة الدينية والعرف الموروث.

فى مقابل هذه النتيجة، لايمكن القول إن هناك بعض الأساطير تزيد عن كونها مجرد تفسيرات للطقوس الدينية الموروثة، بدعوى أنها تنم عن إرهاصات لبدء فكر دينى أعمق أو مقدمات لمحاولة ترمى الى تنظيم التعددية والتنافر بين العبادات والعقائد المحلية. فالطبيعة الثانوية للأساطير فى هذه الحالة تظل شديدة التميز والوضوح. فهى إما نواتج فلسفة قديمة تتأمل طبيعة الكون، أو سياسية فى منظورها حيث يتم وضعها لتكون بمثابة خيط يربط بين مختلف المجموعات العقائدية التى كانت فى الأصل مستقلة عن بعضها البعض ثم توحدت فى كيان اجتماعى أو سياسى واحد، أو هى تنويعات حرة على الخيال الملحمى. إلا أن الفلسفة والسياسة والشعر هى أشياء تزيد عن الدين نقاء وبساطة أو تقل.

ولاشك أن علم الأساطير اكتسب أهمية متزايدة فى المراحل الأخيرة من الديانات القديمة. ففى صراع الوثنية ونزعة الشك ضد المسيحية كان أنصار الديانة التقليدية القديمة مسوقين للبحث عن أفكار ذات طرح حديث يمكن لهم أن يقدموها باعتبارها المعنى الباطنى الحقيقى للطقوس القديمة. لذا فقد وضعوا أيديهم على الأساطير القديمة وأقاموا لها نسقا مجازيا للتفسير. وأصبحت الأسطورة ذات التفسير المجازى وسيلة مفضلة لإضفاء معنى جديد على الأنماط القديمة. إلا أن النظريات التى نشأت عن ذلك هى أشد الدلائل المضللة زيفا فيما يتعلق بالمعنى الأصلى للديانات القديمة.

ومن ناحية أخرى، فإن الأساطير القديمة إذا أخذت بمعناها الطبيعى بلا تفسير مجازى مضلل تعد على درجة كبيرة من الأهمية باعتبارها شواهد على الآراء المتعلقة بطبيعة الآلهة والتى سادت إبان نشأتها. ورغم أن التفاصيل الأسطورية ليست لها قيمة عقائدية جازمة ولاسلطة ملزمة، فمن المفترض أن كل ما اتخذ شكل الأسطورة كان الناس فى ذلك الوقت مستعدين للإيمان به دون عنت. إلا أن أسلوب التفكير الذى تعبر عنه الأسطورة لم يكن يتم التعبير عنه فى الطقس الدينى نفسه؛ لذا فلم يكن له عقوبة دينية. وبصرف النظر عن الطقس الدينى، فإن الأسطورة لاتقدم إلا نوعا زلقا من الأدلة وتحيط به الشكوك. وقبل أن نقدم على تناول الأساطير بأى قدر من الثقة، لابد أن نكون على دراية محددة بالأفكار التى تعبر عنها الشعيرة الدينية والتى تجسد العنصر الثابت والتشريعى للديانة.

وكل هذه الأمور ستتضح مع تقدمنا فى بحثنا هذا وسندرك بالتطبيق

العملى مايمكن أن نخرج به من مختلف الأدلة المتاحة. ولكن من المهم أن ندرك بوضوح ومنذ البداية أن الشعيرة الدينية والطقس العملى كانا بمثابة المجموع الكلى للديانات القديمة. فلم تكن الديانة فى العصور البدائية نسقا عقائديا ذا تطبيقات عملية؛ بل كان مجموعة من الممارسات الثابتة الموروثة يؤمن بها كل فرد من أفراد المجتمع باعتبارها مسلَّمات. وما كان الإنسان إنسانا إذا ما قبل أن يفعل أشياء محددة دون أن يكون لديه مايبرر فعله؛ إلا أن السبب فى الديانات القديمة لم تكن تتم صياغته أولا باعتباره عقيدة ثم يتم التعبير عنه عمليا، بل العكس، حيث كان التطبيق العملى يسبق النظرية العقائدية. فالبشر يصوغون القواعد العامة للسلوك قبل أن يبدأوا فى التعبير عن المبادئ العامة بالكلمات؛ والمؤسسات السياسية تعد أقدم من النظريات السياسية، وكذلك المؤسسات الدينية حيث تعتبر أقدم من النظريات الدينية. وهذا التشبيه لم يتم اختياره تعسفيا، فالتوازى بين المؤسسات الدينية والسياسية يعد كاملا فى المجتمع القديم. وكان يتم إضفاء أهمية كبرى فى كل مجال من المجالات على الشكل والسابقة؛ أما تفسير سبب اتباع السابقة فكان يتكون من مجرد خرافة تتعلق بنشأتها الأولى. فالسابقة بمجرد حدوثها كانت تكتسب مصداقية ولاتحتاج الى دليل يؤيدها. وكانت قواعد المجتمع تقوم على السابقة وكانت استمرارية المجتمع تعد سببا كافيا يبرر اتباع السابقة بمجرد حدوثها.

الحقيقة أنى حين أقول إن هناك تشابها وثيقا بين أقدم المؤسسات الدينية والسياسية فإنى أقلل من شأن الحالة. وإنه لمن الأدق أن أقول إنها كانت بمثابة أجزاء من كيان العرف الاجتماعى الواحد. وكان الدين جزءا من الحياة

الاجتماعية المنظمة التى ينشأ فيها الفرد ويتكيف معها طوال عمره بنفس الطريقة اللاواعية التى يندمج من خلالها الناس فى ممارسات المجتمع الذين يعيشون فيه. فأخذ البشر الآلهة وعبادتهم مأخذ التسليم كما سلموا بسائر أعراف الدولة، وإذا كانوا قد تأملوا كل ذلك وعقلوه، فإنما فعلوا ذلك على افتراض أن الأعراف كانت من الثوابت التى لاينبغى لفكرهم أن يتجاوزها وليس من المسموح لأى فكر أن يسقطها. والدين بالنسبة لنا نحن المحدثون يعتبر مسألة اقتناع فردى وإيمان قائم على العقل، أما بالنسبة للأقدمين فكان جزءا من الحياة العامة للمواطن وتحول الى أنماط ثابتة ليس مقدرا له أن يفهمها وليست له حرية نقدها أو تجاهلها. وكان عدم التكيف الدينى يعتبر اعتداء على الدولة؛ فالعبث بالموروث الدينى معناه تقويض دعائم المجتمع وفقدان عطف الآلهة. وطالما ظل الفرد يرعى الأنماط الثابتة ويحترمها، فإن تقواه تظل موضع اعتراف، ولم يكن هناك من يتساءل عن مدى رسوخ الإيمان فى قلبه أو عن أثره على عقله. وكان الدين لايزيد عن مراعاة بعض القواعد الثابتة والسلوكيات الظاهرة، مثله فى ذلك كمثل الواجب السياسى الذى كان الدين جزءا منه.

والنتيجة التى نخرج بها من كل ذلك بالنسبة لمنهج بحثنا تعد واضحة. فحين ندرس البنية النياسية لأحد المجتمعات القديمة، فإننا لانبدأ بالتساؤل عما تم تسجيله عن المشرّعين الأوائل أو عن النظرية التى طورها البشر عن سبب وجود مؤسساتهم؛ بل نحاول أن نفهم ماهية المؤسسات وكيفية صياغتها لحياة البشر. كذلك فى دراسة الديانة السامية لاينبغى أن نبدأ بالتساؤل عما ورد عن الآلهة، بل عن ماهية المؤسسات الدينية العاملة وكيفية صوغها لحياة أتباعها. من

ثم، فإننا سنركز فى بحثنا على المؤسسات الدينية التى كانت تحكم حياة البشر من الجنس السامى.

وفى اتباعنا لهذه الخطة سنعمل جاهدين على ألا نلقى بأنفسنا مرة واحدة على التفاصيل الدقيقة للشعيرة الدينية، بل سنحاول أن نركز اهتمامنا على بعض السمات الرئيسية للمؤسسات الدينية التى تتسم بقدر كبير من التميز مما ييسر إدراكها. وإذا اضطررنا لسبر غور المؤسسات السياسية القديمة، سنجد من الأصلح لنا أن نتزود بفكرة عامة عن مختلف أنماط الحكم التى نشأت فى ظلها مؤسسات الدول القديمة. وسيكون من الأجدى لنا أيضا حين نتناول المؤسسات الدينية لدى الساميين أن نكون على قدر من العلم بأنماط حكم الآلهة ومختلف المفاهيم السائدة عن علاقة الآلهة بالإنسان والتى تحدد الفروض والأحكام الدينية فى مختلف البقاع والأزمان. ويمكن أن نحصل على مثل هذا العلم بصورة مؤقتة قبل الخوض فى تفاصيل دينية من خلال التفكير فى الصفات التى كان الإنسان يخاطب بها الآلهة واللغة التى كان يعبر بها عن اعتماده عليهم. فيمكن أن نتعرف منها بصورة عامة على المكانة التى كانت للآلهة فى النظام الاجتماعى القديم والتصنيفات العامة التى تندرج تحتها علاقاتهم بالمؤمنين بهم. ولابد من تطوير النتائج التى يتم التوصل اليها، وفى الوقت نفسه تتم السيطرة عليها وتدقيقها من خلال الفحص الدقيق للمؤسسات الدينية النشطة.

ولابد من تنحية مسألة الطبيعة الغيبية للآلهة جانبا بمعزل عن مكانتها ووظيفتها الاجتماعية الى أن تتم دراسة هذه النقاط كلها. فمن غير المجدى أن نتساءل عن ماهية الآلهة فى حد ذاتها الى أن ننتهى من دراسة ما أسميته

«حياتهم العامة»، أى علاقتهم بعابديهم ، تلك العلاقة التى ظلت قائمة من خلال الأنماط الثابتة للعقيدة. والحقيقة أن مسألة ماهية الآلهة فى حد ذاتها ليست مسألة دينية، بل حدسية؛ فالمسألة الأهم بالنسبة للديانة هى التعرف العملى على القواعد التى تتصرف الآلهة على أساسها والتى تتوقع من عابديها أن يصوغوا سلوكياتهم فى ضوئها - ما ورد فى سفر الملوك ١٧/ ٢٦ باسم «السلوك» أو «العُرف» (مشپاط) عند إله الأرض. ويصدق ذلك حتى على دين إسرائيل. فحين يتحدث الأنبياء عن معرفة الله، فإنهم يقصدون المعرفة العملية بقوانين حكمه فى إسرائيل،[١] والتعبير الموجز عن الدين ككل هو «معرفة يهوه وخشيته»[٢] أى العلم بما فرضه يهوه من أحكام جنبا الى جنب مع طاعتها ومراعاتها. ويعتبر الشك فى أى نوع من أنواع الحدس الدينى من الأمور التى يحض عليها سفر الجامعة باعتباره من سمات التقوى، فالجدل لايؤدى بالمرء الى ما هو أبعد من الحكم القائل ﴿اخش الله واحفظ وصاياه﴾[٣]. وهذه الوصية وضعت على لسان سليمان، وبالتالى فهى بمثابة تلخيص للنظرة القديمة للدين والتى بدأت فى التدهور فى العصور الحديثة بكل أسف.

وتتضح أهمية تنحية كل التساؤلات الغيبية المتعلقة بطبيعة الآلهة الى أن ننتهى من دراسة التطبيقات الدينية بالتفصيل إذا تأملنا لبرهة ما أصاب فلاسفة الوثنية اللاحقين من جراء سعيهم لبناء نظرية عن الدين التقليدى. أذ لم ينجح أى من هؤلاء المفكرين فى تقديم صورة عن طبيعة الآلهة يمكن من خلالها تتبع منشأ كل طقس من طقوس العبادة بصورة عقلانية، وكل من كانت لديهم أية مزاعم عن الأصالة لجأوا الى تفسيرات مجازية عنيفة فى سبيل التوفيق بين

ألطقس الدينى الثابت وبين نظرياتهم.[٤] والسبب فى ذلك واضح. فقد تطورت الطقوس الدينية التقليدية تطورا تدريجيا على مدار غدة قرون وكانت تعكس سمات فكرية تميز مراحل شديدة التباين من تطور الإنسان فكريا ومعنويا. وليس هناك أى مفهوم محدد عن طبيعة الآلهة يمكن أن يقدم ما يكشف عن كل تفاصيل تلك الشبكة المعقدة من الطقوس والشعائر الدينية التى ورثتها الوثنية المتأخرة عن سلسلة من الأجيال منذ أقدم العصور البدائية فصاعدا. وهناك تشابه بين سجل الفكر الدينى الإنسانى المتجسد فى المؤسسات الدينية والسجل الجيولوجى لتاريخ القشرة الأرضية؛ فنجد الجديد منها جنبا الى جنب مع القديم، أو بالأحرى طبقة فوق طبقة. ويعتبر تصنيف الطقوس الدينية فى تتابعها الصحيح هو أول خطوة نحو تفسيرها، ولابد لهذا التفسير نفسه أن يتخذ شكل تاريخ حياة عاقلة لا شكل نظرية تعتمد على الحدس.

سبق أن ذكرنا أننا فى سعينا الى كتابة مثل هذا التاريخ الخاص بالمؤسسات الدينية لابد أن نبدأ بصياغة بعض الأفكار الأولية عن الصلة العملية بين آلهة القدماء وأتباعهم. وعلينا الآن أن نضيف أنه من الضرورى أن نضع فى اعتبارنا ومنذ البداية بعض الأفكار الأولية عن فكرة الأجناس البشرية المبكرة عن علاقة الآلهة بالبشر من ناحية، وبالكون المادى من ناحية أخرى. فكل سلوكيات الديانات القديمة لها تجسيد مادى يتحدد شكله على أساس أن الآلهة والبشر يقفان معا فى علاقة ثابتة محددة ببعض أجزاء الطبيعة المادية أو جوانبها. فبعض الأماكن أو بعض الأشياء بل بعض أنواع الحيوانات لها قدسية، أى أن لها علاقة وثيقة بالآلهة وتحظى بقدر من التقديس من جانب البشر، وهو مفهوم

يلعب دورا هائلا فى تطور المؤسسات الدينية. وفى هذا المجال أيضا نجد أنفسنا أمام مشكلة لاتُحل بالمناهج الاستنتاجية؛ فلايمكن لنا أن نتطلع الى اكتساب رؤية كاملة عن علاقة الآلهة بالطبيعة المادية إلا بالتقدم من خطوة الى أخرى فى تحليل تفاصيل الشعيرة الدينية. إلا أن هناك بعض السمات الرئيسية فى المفهوم القديم عن الكون وعن علاقة أجزائه ببعضها البعض، وهى سمات يمكن إدراكها على الفور من خلال مجرد مسح أولى، وسنرى أنه من الأجدى أن نوليها اهتماما فى مرحلة مبكرة من مناقشاتنا.

من ثم، فقد رأينا ضرورة أن نخصص محاضرتنا الثانية لطبيعة المجتمع الدينى القديم وعلاقة الآلهة بأتباعهم. ونتجه بعدها الى مناقشة علاقة الآلهة بالطبيعة المادية، لا بصورة شاملة وكاملة، بل بطريقة أولية واستطلاعية تماما بما يمكننا من فهم الأساس المادى للشعيرة الدينية القديمة. وبعد أن تمدنا هذه المناقشات الأولية ببعض الرؤى الضرورية، سنكون فى وضع يسمح لنا بتناول المؤسسات الدينية بالترتيب ونحاول أن نسبر غور تاريخ حياتها. وسنرى أن تاريخ المؤسسات الدينية هو تاريخ الدين نفسه باعتباره قوة فاعلة فى تطور الجنس البشرى، وأن الجهود المضنية التى بذلها المفكر القديم فى سبيل فهم معنى الدين وطبيعة الآلهة والمبادئ التى يتعاملونها على أساسها مع البشر تبدأ من منطلق الأفكار المكونة المتجسدة فى الأنماط التقليدية للتطبيق العملى للشعيرة الدينية. وسواء اتخذت جهود المفكرين الدينيين القدماء شكل الإبداع الأسطورى أو البناء الحدسى، فإن المادة الأولية للفكر والتى بنوا عليها رؤاهم كانت مستقاة من الرصيد الفكرى التقليدى السائد من المفاهيم الدينية والتى

تناقلتها الأجيال لا فى شكل كلمات صريحة، بل فى شكل عادات دينية.

عندما أسندت اليّ مهمة إلقاء هذه المحاضرات عن هذا الموضوع الضخم، خططت لتقسيم العمل الى ثلاثة أجزاء منفصلة. ففى السلسلة الأولى من المحاضرات، أرجو أن أتمكن من تغطية مسألة المؤسسات الدينية التطبيقية. وفى السلسلة الثانية، رأيت أن أتناول الطبيعة وأصل آلهة الوثنية عند الساميين والعلاقة فيما بينهم والأساطير التى أحاطت بهم وموضوع المعتقد الدينى كله طالما أنه لايتعلق مباشرة بالفروض الدينية فى الحياة اليومية. وبذلك ظلت السلسلة الثالثة من المحاضرات مفتوحة لدراسة الدور الذى لعبته ديانة الساميين فى تاريخ الكون وتأثيرها على التقدم العام للبشرية سواء فى ضوء الاتصال المبكر بين العقائد السامية والأنساق الدينية القديمة الأخرى أو -وهذا هو الأهم- فى ضوء التأثير السلبى أو الإيجابى الذى تركته ديانة الساميين على هيكل الديانات التوحيدية الكبرى التى انطلقت من أرض الساميين. إلا أن الجزء الأول من الموضوع قد أصبح جاهزا بين يدىّ وأرى أنه من غير الممكن أن أقوم بتغطية موضوع المؤسسات الدينية بما له من أهمية كبرى فى سلسلة واحدة من المحاضرات.

لذا فمن الضرورى أن أدع الجزء الأول من الموضوع يتداخل مع الجزء الثانى بحيث أتمكن من تناول تاريخ الأعياد الدينية وتاريخ الكهانة السامية. ورغم ذلك، فإن الأمل يحدونى أن أتمم الموضوع الحالى تماما من خلال تكملة البحث بموضوع القرابين. إذ يشكل أصل القربان ومغزاه المشكلة الرئيسية فى

الدين القديم، وحين يتم الكشف عن هذه المشكلة، فقد نشعر أننا وصلنا الى نقطة هامة يمكن التوقف عندها قليلا لالتقاط الأنفاس.

*

هوامش

---

[1] انظر هوشع، الإصحاح ٤.

[2] أشعيا ١١/٢.

[3] الجامعة ١٢/١٣.

[4] انظر مثلا Plutarch, *Greek and Roman Questions*.

المحاضرة الثانية
طبيعة المجتمع الدينى وعلاقة الآلهة بأتباعهم

رأينا أن الديانات القديمة لابد من النظر اليها باعتبارها مسألة مؤسسات وليست عقيدة صارمة أو ديانة متكاملة وأن نسق الدين القديم كان جزءا من الكيان الاجتماعى الذى يعيش أتباعه فى ظله. ويجب أن تؤخذ كلمة «نَسَق» فى هذا المقام بمعنى عملى يشبه مقصدنا حين نتحدث عن نسق سياسى، لا بمعنى بناء منتظم من الأفكار أو الآراء اللاهوتية. كان الدين بصورة عامة يتكون من سلسلة من الأحكام والطقوس التى كان أداؤها ضروريا أو مستحبا لكسب رضا الآلهة أو اتقاء لغضبهم. وكان لكل فرد من أفراد المجتمع نصيب من هذه الطقوس يتحدد له إما بمقتضى انتسابه لإحدى البطون أو بحكم مكانته التى بلغها بنفسه فى إطار العائلة والمجتمع. ولم يكن الفرد يختار دينه؛ بل يتوارثه كجزء من مجموعة الفروض والالتزامات المفروضة عليه بصورة طبيعية بمقتضى مكانته فى العائلة وفى المجتمع. وكان الأفراد جميعا على درجة ما من التدين توازى درجة انتمائهم لمجتمعهم؛ أى أنهم كانوا يؤدون واجباتهم الدينية بدرجة من الحماس تتوقف على شخصيتهم وميولهم؛ ولكن لم يكن هناك من يرفض الدين تماما. فكان مطلوبا من كل فرد أن يكون على قدر من التدين، فقد

كان آداء الفروض الدينية بمثابة التزام اجتماعى ولكل فرد نصيبه منه. ولم يكن المجتمع القديم يعرف اللاتسامح بمعناه الحديث؛ فلم يكن هناك إجبار على الإيمان بمعتقدات معينة لكى يفلت المرء من الموت. إذ لم يكن التدين بقصد الإفلات من الموت، بل للحفاظ على المجتمع ورخائه؛ وفى سبيل هذا الهدف، كان على كل فرد إما أن يؤدى واجبه أو يخرج على الجماعة المحلية والسياسية التى ينتمى اليها.

وربما كانت أبسط الطرق لإيضاح هذه الفكرة أن نقول إن كل إنسان يصبح عضوا فيما نطلق عليه المجتمع *الطبيعى* دون اختيار من جانبه، بل بحكم مولده ونشأته. أى أنه ينتمى الى عائلة ما والى شعب ما، وهذا الانتماء يفرض عليه التزامات وواجبات محددة لابد له من الوفاء بها بصورة طبيعية وخوفا من العقوبات الاجتماعية وفقدان الأهلية الشرعية. وفى الوقت نفسه، فإن هذا الانتماء يؤهله لبعض الحقوق و والامتيازات. وفى هذا الصدد، يستوى العالمان القديم والحديث، ولكن بفارق هام؛ فالمجتمعات القبلية أو القومية فى العالم القديم لم تكن طبيعية تماما بالمعنى الحديث للكلمة. فكان للآلهة دور ومكانة توازى أدوار البشر ومكانتهم فيها. ولم تكن الدائرة التى يولد فيها الفرد مجرد مجموعة من الأهل والعشيرة، بل كانت تضم كيانات لها قدسية، وهى آلهة العائلة وآلهة الدولة، وهى كيانات كانت بالنسبة للعقلية القديمة تمثل جزءا من المجتمع وترتبط به بنفس درجة ارتباط أعضاء الدائرة الاجتماعية من البشر. وكانت العلاقة بين آلهة القدماء وأتباعهم يتم التعبير عنها بلغة العلاقات الإنسانية، ولم تكن هذه اللغة تؤخذ بمعناها المجازى، بل بمعناها الحرفى الصارم.

فلو جرى الحديث عن أحد الآلهة باعتباره أبا وعن أتباعه باعتبارهم أبناءه، فقد كان المقصود بذلك أن أتباعه ينحدرون من نسله حرفيا، وأنه هو وأتباعه يشكلون عائلة طبيعية واحدة بواجبات عائلية متبادلة فيما بينهم. وإذا خاطبوا أحد الآلهة باعتباره ملكا وأتباعه باعتبارهم خدامه، فقد كانوا يقصدون أن مصير الدولة فى يده بالمعنى الحرفى للتعبير، وبالتالى فإن تنظيم شئون البلاد يتضمن شرطا يقضى باستخارته والاسترشاد به فى كل الأمور ذات الشأن، وشرطا يقضى بالوفاء له بما يليق بالملوك من فروض الطاعة والإجلال.

وهكذا، كان المرء يولد فى علاقة ثابتة محددة تجاه بعض الآلهة توازى فى ثباتها وتحديدها علاقته بعشيرته؛ وكان ديانته، أى ذلك الجزء من سلوكياته الذى كانت تحدده علاقته بالآلهة، فكان لايزيد عن جانب واحد من الإطار السلوكى العام الذى يحدده له مكانه كفرد من أفراد المجتمع. ولم يكن هناك فارق بين الدين والحياة اليومية. فكان كل فعل من الأفعال الاجتماعية يتضمن إشارة الى الآلهة والبشر على السواء؛ إذ لم يكن الكيان الاجتماعى يتألف من البشر وحدهم، بل من الآلهة والبشر معا.

ونرى من جانبنا أن هذه الفكرة عن مكانة الدين فى النظام الاجتماعى تنطبق تماما على كل بقاع العالم القديم وأجناسه فى المرحلة الأولى من تاريخهم. وتكمن أسباب هذا التوحد المتميز فى ضباب عصور ماقبل التاريخ، بل لابد أنه كان سمة واحدة مشتركة بين كل بنى البشر بلاتمييز فى الجنس والبيئة المحلية؛ ففى كل بقعة من بقاع العالم، نجد أن ديانة كل شعب أو قبيلة خرجت من ظلام ماقبل التاريخ الى نور التاريخ المعروف تتوافق مع السمة

العامة التى أشرنا اليها لتونا. وبمرور الزمن ومع تقدم المجتمعات، حدثت بعض التغيرات. ففى الدين كما فى غيره من المجالات، لم يكن الانتقال من الطابع القديم الى الطابع الحديث للحياة مفاجئا وبلا إعداد، بل كانت تسبقه عملية تفكك مستمر للبنية القديمة للمجتمع، يصاحبها نمو الأفكار والمؤسسات الجديدة. ففى اليونان على سبيل المثال، تعرضت الصلة الوثيقة بين الدين وتنظيم العائلة والدولة للتغيير، فأصبحت أقل محدودية فى نطاقها منذ وقت مبكر نسبيا بفضل مفاهيم القومية الهيلينية التى عبر عنها هوميروس تعبيرا لاهوتيا. فإذا كانت قصائد هوميروس بمثابة توراة الإغريق كما هو شائع، فإن المعنى الحقيقى لهذه العبارة هو أن هذه القصائد تعبر عن أفكار تتعلق بالآلهة الذين خرجوا عن محدودية الديانة المحلية والقبلية وحفظت لكل الإغريق رصيدا مشتركا من الأفكار والبواعث الدينية لاتعوقه المحدودية التى لم تكن تسمح فى المراحل الأولى من المجتمع بالأخوة فى الدين أو فى مصالح عشيرة محددة أو جماعة سياسية معينة. وفى إيطاليا، لم يكن هناك مايوازى أفكار القومية الهيلينية التى شاعت فى اليونان، وبالتالى، كان الاتحاد الصارم بين الدين والدولة، والتضامن بين الآلهة والبشر باعتبارهم أجزاء من مجتمع واحد تجمع بينها مصالح وأهداف مشتركة يبدو فى أجلى صوره فى مؤسسات روما وحتى وقت متأخر تماما. إلا أن الديانة التقليدية العادية التى اعتنقها الناس فى اليونان وروما على السواء لم تخرج عن الطابع البدائى بدرجة كبيرة. وكان التفكك النهائى للديانة القديمة فى البلاد ذات الحضارة الإغريقية والإيطالية قد جاء أولا

على يد الفلاسفة ثم الديانة المسيحية. لكن المسيحية نفسها فى جنوب أوربا لم تؤد الى القضاء على السمات الأصلية للوثنية التى حلت محلها. فمن بين فلاحى أسبانيا من لايبدون إجلالا لمريم العذراء التى يؤمن بها أهالى قرية مجاورة لهم ويتباهون بكرامات قديسيهم المحليين؛ فهؤلاء لايزالون يؤمنون بنفس المفهوم القديم عن الدين والذى كان يشبه العداء بين أتباع إلهين مختلفين فى مصر القديمة، وهى صيغة تلخص الغيرة بين أهالى القريتين الأسبانيتين مثلا.

إن الفكرة القائلة بأن المفهوم الجوهرى للديانة القديمة يتمثل فى التضامن بين الآلهة وأتباعهم كجزء من كيان عضوى واحد تؤدى الى نتائج هامة أرى ضرورة تناولها بشئ من التفصيل مع الإشارة الى مجموعة الأديان التى تشكل موضوع هذه المحاضرة. ولكن رغم أن الحقائق والصور التى نستمدها من عند الساميين، فإن كثيرا مما سنذكره فى هذه المحاضرة قد ينطبق بقدر ضئيل من الاختلاف على الدين القديم لدى أية مجموعة أخرى من البشر. فالفوارق بين الديانتين السامية والآرية مثلا ليست مبدئية أو جوهرية حسب التصور الشائع. فقد بدأ الجنسان السامى والآرى من نقطتى انطلاق متشابهتين لدرجة يصعب التفريق بينهما لا فيما يتعلق بالعبادات وحدها، بل فى التنظيم الاجتماعى بصفة عامة؛ وقد رأينا أن الديانة القديمة كانت جزءا لايتجزأ من النسق الاجتماعى الذى كان يشمل الآلهة والبشر معا. كما أن الفارق بين طريقيهما والذى ازداد وضوحا على مر العصور لم يكن مسألة جنس وميول فطرية، بل كان يتوقف الى حد كبير على مدى فاعلية الأسباب المحلية والتاريخية الخاصة.

حدثت الخطوات الأولى من التطور الاجتماعى والدينى فى كلا الجنسين

فى التجمعات الصغيرة التى كان لها فى فجر التاريخ نظام سياسى يقوم على مبدأ القربى وتربط بين أفرادها رابطة الدم فى المقام الأول، وكان الميثاق الاجتماعى الوحيد الذى كانت له القوة الحاسمة والمطلقة يتمثل فى قانون الثأر. كان البشر من مختلف العشائر بصفة عامة يعيشون جنبا الى جنب، ويشكلون مجتمعات ليس بينها تجانس مطلق قائم على الأخوة فى الدم، إلا أن المصالح المشتركة والأعراف كانت توحِّد بينهم. ولا حاجة بنا الآن الى الانشغال بأصل هذه الأعراف التى نجدها فى كل أنحاء العالم منذ أقدم مراحل المجتمعات. ويكفى أن نشير الى أنها كانت قائمة ولم يتم الحفاظ عليها بسبب الشعور بالقربى بل بسبب اشتراك المصالح والأعراف. وهذه المجتمعات البشرية المختلفة العشائر التى كانت تعيش معا على أساس التراحم وغالبا ما كان عليها أن تتحد فى أعمال مشتركة وخاصة الحرب كانت هى أصل الدولة القديمة. وربما لانجد فى التاريخ القديم دولة قامت على عشيرة أو قبيلة واحدة متجانسة، ولو أن العشائر العديدة التى كانت تتحد لتشكل دولة كانت غالبا ماتنشأ بمرور الزمن على افتراض من جانبهم بأنهم بطون من كيان واحد قديم، ومن ثم كانوا يندمجون فى اتحاد أوثق ليجمع بينهم الحس والعمل. إلا أن اتحاد عدد من العشائر للقيام بعمل سياسى مشترك لم يكن فى البدء قائما على احساس فعال بالقربى (فقانون الثأر لايوحد إلا بين أعضاء العشيرة الواحدة) أو على أى تنظيم سياسى متماسك، بل كان ينتج عن ضغوط الضرورة الفعلية، وكان يميل على الدوام الى التفكك مع زوال هذه الضغوط. وكان التنظيم الوحيد الذى يتم من خلاله العمل المشترك هو التشاور بين زعماء العشائر وقت الحاجة، وكان

نفوذهم يشمل جمهور الناس. ومن هذه التنظيمات نشأت مجالس الشيوخ فى الدول القديمة السامية منها والآريين على السواء. أما الملكية فيبدو كما نرى فى أقدم الدول أنها نشأت بالصورة التى يصورها تاريخ بنى إسرائيل. ففى أوقات الحروب، كان وجود قائد واحد يعد أمرا لامفر منه؛ وفى الفترات التى يستمر فيها الخطر ماثلا لمدة طويلة، تتحول السلطة المؤقتة للقائد المعترف به الى زعامة مدى الحياة فى الداخل وفى ميدان القتال على السواء، وهو ماحدث مع أحد القضاة مثل جدعون. وكانت مميزات القيادة الثابتة، سواء كقيادة للجيش أو كرادع للضغائن والأحقاد التى تكنها العشائر التى تمثل تهديدا مستمرا لكيان الدولة، أمرا مسلّما به فى مؤسسة الملكية التى تنزع الى مبدأ التوارث كما هو الحال فى بيت داود، لأن بيت الملك كان أشد قوة وثراء بطبيعة الحال عن غيره من البيوتات، وبالتالى كان أقدر على تحمل عبء السلطة.

كان تطور المجتمع فى هذا الصدد متشابها فى الشرق والغرب على السواء، وكان التطور الدينى يأتى فى أعقاب التطور الاجتماعى بصفة عامة كما سنرى فيما بعد. ولكن الحقبة الأولى للملوك فى كل من اليونان وروما تقع فى الخلفية البعيدة من التراث ولاتمثل إلا نقطة الانطلاق نحو التطور الطويل المدى الذى كان الشغل الشاغل لمؤرخى هذين البلدين، فى حين أن التطور المستقل للمجتمع السامى توقف عند مرحلة مبكرة. وفى حالة العرب البدو الذين كانوا فى عزلة بين الصخور والرمال، فكانت الطبيعة نفسها عائقا فى طريق هذا التطور. فحياة الصحراء لاتتيح الظروف المادية اللازمة لتحقيق التطور المتواصل نحو ماوراء النظام القبَلى، فكان التطور الدينى عند العرب متأخرا نسبيا، ومع

ظهور الإسلام كانت الوثنية القديمة ومعها البنية القبَلية القديمة قد وهنت دون أن تنتقل الى مرحلة التمدن.

ومن ناحية أخرى، فإن الساميين الشماليين الذين لم يكن تطورهم يقل عن تطور اليونان حتى القرن الثامن قبل ميلاد المسيح، فقد حرموا من الاستقلال السياسى ، وبالتالى فقد انقطعوا فى تطورهم الطبيعى بسبب تقدم الملوك الآشوريين من دجلة الى البحر المتوسط. وبخروج هؤلاء الملوك من الأراضى الغنية والخصبة للنهرين وهو مالم يتمكن أى من جيرانهم من منافستهم عليها، انطلقوا من غزو الى غزو الى أن دانت لهم دويلات سوريا وفلسطين جميعا. وكان الآشوريون غزاة من أشد الأنواع بطشا وتدميرا، وكان بنية المجتمع القديم تتعرض للتفكك والانهيار التام حيثما حلوا. ومنذ ذلك الوقت فصاعدا، لم يعد الفارق بين سوريا أو فلسطين واليونان ينحصر فى مسألة العرق؛ بل كان الفارق بين مواطن حر وعبد يرزح تحت نير الاستبداد الشرقى. وقد تأثر الدين والمجتمع المدنى على السواء تأثرا عميقا بانهيار المجتمعات الحرة القديمة فى الأراضى السامية الشمالية؛ فلم يعد مجتمع الدين الواحد يتطابق مع الدولة، واستمر الترابط القديم بين الحياتين المدنية والدينية ولكن بصورة مختلفة. لذا فلا غرو أن اتخذ تاريخ الديانة السامية منذ القرن الثامن فصاعدا وجهة مختلفة تماما عن تلك التى نراها على الجانب الآخر من المتوسط.

كانت المجتمعات السامية القديمة تتسم بصغر الحجم والتباعد بسبب الضغائن المستمرة فيما بينها. لذا، كان لابد من عودة الخصوصية الإقليمية التى ميزت المجتمع السياسى الى الظهور من جديد فى مجال الدين بناء على مبدأ

التضامن بين الآلهة وأتباعهم. وبنفس القدر الذى كان إله إحدى العشائر أو المدن يحظى بالقدسية فى المجتمع الذى ينتمى اليه، كان بالضرورة عدوا لأعدائهم وغريبا بالنسبة لمن كانوا غرباء عليهم. وثم أدلة كافية على ذلك نجدها فى الأسلوب الذى تتحدث به التوراة عن علاقة الشعوب بآلهتها. فحين يعبر داود مع نفسه عن مر شكواه ممن «طردونى اليوم من الانضمام الى نصيب الرب»، فقد كان يمثلهم بقوله له: ﴿اذهب اعبد آلهة آخرى﴾[١]. وفى دفعه الى اللجوء الى أرض أخرى وقومية أخرى، يضطروه الى تغيير ديانته، إذ أن دين المرء جزء من انتمائه السياسى. فتقول ناعومى لروث: ﴿قد رجعت سلفتُك الى شعبها وآلهتها﴾؛ فتجيب روث قائلة: «شعبكِ شعبى وإلهكِ إلهى»[٢]: أى أن تغيير القومية يعنى تغيير العقيدة. ويقول إرميا وهو على وعى تام بزيف كل الأديان عدا دين إسرائيل إنه ليس هناك شعب يغير آلهته رغم أنها ﴿ليست آلهة﴾[٣]: أى أن عقيدة أى شعب تظل ثابتة بقدر ثبات هويته السياسية. وفى حديث مماثل من منطلق التوحيد، يقرن سفر التثنية بين سيادة يهوَه وحقائق الوثنية بقوله إنه «وزّع» أدوات العقيدة الزائفة ﴿لجميع الشعوب التى تحت كل السماء﴾[٤]. و«توزيع» الآلهة بين الشعوب كتوزيع الممتلكات يعبر بدقة عن فكرة أن كل إله كانت له دائرته المحددة من الأتباع الذين تربطهم به صلة خاصة تشمله هو وحده.

وهذا الشمول يتضح فى أجلى صوره بالطبع فى نصيب الآلهة من عداوات أتباعه وحروبهم. فأعداء الإله وأعداء شعبه سواء؛ وحتى فى التوراة فإن «أعداء الرب» ليسوا فى الأصل إلا «أعداء بيت إيل»[٥]. وفى الحرب، فإن كل إله

يحارب من أجل شعبه والى عونه يعزى االفضل فى النصر؛ فالإله كاموش يمنح النصر لمؤاب، وآشور ينعم به على آشور[٦]؛ وغالبا ما تصاحب الصورة أو الرمز الإلهى الجنود فى الحرب. وعندما تم جلب تابوت العهد الى مَحَلَّة إسرائيل، ﴿فخاف الفلسطينيون لأنهم قالوا قد جاء الله الى المَحَلَّة... وقالوا ويلٌ لنا. من ينقذنا من يد هؤلاء الآلهة القادرين؟﴾[٧]. وكان حكمهم قائما على تجربتهم، فحين أنزل داود بهم الهزيمة فى بَعَل فَراصيم كان بعض من الغنائم يتكون من أصنام حملوها معهم الى ساحة القتال[٨]. وحين يتحدث أهل قرطاجنة فى معاهدتهم مع فيليب المقدونى[٩] عن «الآلهة المشاركة فى الحملة»، فإنهم بلاشك يشيرون الى نزلاء خيمة القائد المقدسة التى كان الأسرى يُذبحون أمامها قربانا بعد النصر[١٠]. ويقول أحد الشعراء العرب فيما يشبه ذلك: «تقدم يغوث معنا ضد مراد»[١١]؛ أى أن صورة الإله يغوث كانت موجودة فى ساحة القتال. وقد نلاحظ مدى الحَرفية والمعنى المادى الملموس فى مفهوم نصيب الإله الذى يحصل عليه من أتباعه فى الحروب.

ومادامت آلهة المجتمعات السامية على اختلافها كانت تشارك على هذا النحو فى العداوات الموروثة لدى أتباعهم، كان من المستحيل على الفرد أن يغير ديانته دون تغيير قوميته، كما لم يكن من الممكن لمجتمع بأكمله أن يغير ديانته دون أن يذوب فى جنس أو شعب آخر. فكانت الروابط الدينية والسياسية على السواء تنتقل من الأب الى ولده؛ وكانت آلهة آبائه هى الآلهة الوحيدة التى كان يمكن له أن يعتمد على عطفها واستعدادها لقبول ولائه، إلا إذا هجر عشيرته وانضم الى إطار جديد للحياة المدنية والدينية معا. ولم يكن هناك من يقدم على

تغيير ديانته فى العصور القديمة إلا من المنبوذين؛ ولم تكتسب مراسم الاحتفال التى كان يتم استيعاب الفرد بها فى حياة دينية جديدة أية أهمية إلا بعد انفصام عرى الحياة السياسية القديمة لاتحادات الدويلات السامية الصغيرة.

ومن ناحية أخرى، كان الاندماج الاجتماعى بين مجتمعين يؤدى الى اندماج دينى مواز. وكان هذا يحدث بطريقتين: إلهان يندمجان ليصبحا إلها واحدا، كما حدث حين جمعت غالبية بنى إسرائيل بين يهوَه فى ديانتهم المحلية وبعليم إله المرتفعات عند الكنعانيين ونقلوا عنهم طقوس المزارات المقدسة فى عبادته دون أن يروا فى ذلكماينم عن تراجع ولائهم ليهوَه عن ذى قبل. وكان مما يسر هذه العملية ذلك التشابه الشديد فى الصفات التى كانت تُنسب الى مختلف الآلهة المحلية أو القبَلية والتطابق فى الألقاب القدسية التى كانت تُضفى عليها[١٢]. فلم يكن ثم فارق يذكر بين بعَل وآخر إلا من حيث ارتباطه بعشيرة ما أو بمكان ما، وحين كانت العشائر تندمج عن طريق المصاهرة والنسب، أو تتعايش معا بقرية واحدة على أساس من الود الاجتماعى، لم يكن هناك مايُبقى على استقلال آلهتها. وفى حالات أخرى حيث كان يتم دمج الآلهة على اختلافها نتيجة لاندماج أتباعها فى دولة موحدة، كان تميز الآلهة أكبر من أن يفقدها تفردها واستقلاليتها، فاستمرت تُعبد جنبا الى جنب فى تحالف بين قوى إلهية، وهو مالا نجد مفرا من أن ننسب اليه تطور نسق تعدد الآلهة عند الساميين. وتحالف الآلهة كما نجده فى الدين الرسمى لمصر القديمة أو فى قصائد هوميروس ليس ذلك النمط البدائى من الوثنية، وهناك بقايا قليلة منه نجدها فى أقدم وثائق ديانة المجتمعات السامية الصغيرة. فكان الساميون القدماء

يؤمنون بوجود عدد من الآلهة، إذ كانوا يتقبلون آلهة أعدائهم وآلهتهم هم كحقيقة، لكنهم لم يعبدوا آلهة الغرباء الذين لم يكونوا يتوقعون منهم خيرا. ولما كان كل مجتمع صغير يكنّ قدرا من العداء لكل جيرانه من آن لآخر، فقد استحالت صياغة نسق لتعدد الآلهة. فكان لكل جماعة إلهها - أو ربما إله وإلهة - لاصلة له من أى نوع بسائر الآلهة. ولم ينشأ المجتمع والعشيرة إلا بتكتل الجماعات الصغيرة فى وحدات أكبر، على غرار التحالف أو الاندماج بين أتباعهم. والحقيقة أن تطور النسق الهرمى أو اتحاد آلهة الساميين يرجع فى معظمه الى البابليين والآشوريين الذين توارث مساعى رجال الدولة بينهم لبناء امبراطورية متماسكة قوامها عدد كبير من التجمعات المحلية المستقلة فى خضم جهود الكهنة لإيجاد توحيد مماثل بين الديانات المحلية المتعددة[١٣].

لم نتناول حتى الآن سوى الحقيقة العامة وفحواها أن البشر وآلهتهم فى المجتمع السامى كانوا يشكلون كيانا اجتماعيا وسياسيا ودينيا واحدا. ولكن فى سبيل إضفاء قدر من المصداقية على مفهومنا هذا، لابد لنا من نأخذ فى اعتبارنا المكانة التى كان يحتلها العنصر الإلهى للمشاركة الاجتماعية فى هذا الكيان. وهنا نجد أن المفهومين الرئيسين لعلاقة الإله بشعبه هما علاقة الأب ببنيه وعلاقة الملك بشعبه. وقد تعلمنا أن ننظر الى المجتمع السامى باعتباره قائما على دعامتين: صلة الدم، وهذا هو أساس نظام العشائر أو البطون؛ واتحاد العشائر التى تتعايش معا أو تعيش جنبا الى جنب وتربط بينها مصالح مشتركة، وهذا هو أساس الدولة. ونرى الآن أن العشيرة والدولة تتمثلان فى الدين، فالإله باعتباره أبا ينتمى الى العائلة أو العشيرة، وباعتباره ملكا ينتمى الى الدولة؛

ويحتل فى كل من مجال من مجالات النظام الاجتماعى أسمى مكانة. وحرى بنا أن نتناول هذين المفهومين بشئ من التفصيل.

إن علاقة الأب بينيه له جانب معنوى وجانب مادى، ولابد من أخذ كل منهما فى الاعتبار فى تناول معنى أبوة الإله القبَلى فى الديانة القديمة. فعلى الجانب المادى، يعد الأب هو الكيان الذى يدين له ابنه بحياته وتتحدد من خلاله قرابته بسائر أفراد عائلته أو عشيرته. والمفهوم القديم للقرابة هو وحدة الدم الذى ينتقل من الأب لولده ويجرى فى عروق كل فرد من أفراد العائلة. وتعتبر وحدة العائلة وحدة مادية، فالدم هو الحياة – وهذه فكرة نعرفها من التوراة[١٤] – وكل من ينحدرون من أصل مشترك لهم دم واحد وبالتالى حياة واحدة. وتبدو فكرة أن كل جنس له حياة خاصة به ولاتزيد حيوات الأفراد عن أجزاء منه فى أجلى صورها من خلال تصوير الجنس الواحد فى صورة شجرة جذرها الجد الأكبر وفروعها نسله، وهى صورة شائعة لدى كل الساميين، فى التوراة وفى أشعار العرب على السواء.

ويكمن الجانب المعنوى فى الصلات الاجتماعية والالتزامات التى تنبع من الصلة المادية – فى نقاء صلة الدم التى تربط أفراد العائلة جميعا معا، وفى التعديل الخاص لهذه الصلة فى حالة الأب وولده، فالأب يحمى ولده ويطعمه، فى حين أن الولد يدين بالطاعة والولاء لأبيه.

وفى الديانة المسيحية وفى الديانة الروحية للعبرانيين أيضا، نجد أن فكرة الأبوة الإلهية منبتة تماما عن الأساس المادى للأبوة الطبيعية. فالإنسان خُلق فى صورة الله، لكن الله لم ينجبه؛ وبنوة الإنسان لله ليست مسألة طبيعة، بل مسألة

منة وتشريف. ففى التوراة، يعد إسرائيل ابن يهوَه، والرب هو أبوه الذى خلقه[15]؛ إلا أن هذه الخَلق ليس عملا ماديا، بل يشير الى سلسلة من المنن صاغت إسرائيل على هيئة شعب. ومن ثم، فإذا قيل عن بنى إسرائيل ككل «أنتم أولادٌ للربِّ إلَهُكم»[16] فإن هذه البنوة قومية لاشخصية، وليس للفرد من بنى إسرائيل الحق فى أن يدعى لنفسه أنه «ابن يهوَه».

أما فى الديانات الوثنية، فأبوة الآلهة أبوة مادية. فعند اليونان مثلا، نجد أن فكرة خلق الآلهة للبشر من صلصال كتشكيل الفخارى للأشكال والصور تعتبر حديثة نسبيا. والمفهوم الأقدم فحواه أن أجناس البشر لهم آلهة تخص أسلافهم، أو هم أبناء للأرض التى تعد الأم المشتركة للآلهة والبشر، بمعنى أن البشر من نسل الآلهة بالمعنى المادى للكلمة[17]. ونجد فى الكتاب المقدس مايدل على شيوع هذا المفهوم عند الساميين القدماء. فيصف أرميا لعبَدة الأصنام وهم يقولون للصنم «أنت أبى» ويقولون للحجر «أنت ولَدتَنى»[18]. وفى القصيدة القديمة،سفر العدد، ٢١/ ٢٩، يطلَق على المؤابيين اسم أبناء كاموش وبناته، وفى فترة أحدث، يطلق النبى ملاخى على امرأة وثنية «بنت إلهٍ غريبٍ»[19]. ومما لاشك فيه أن هذه العبارات تعتبر توفيقات للغة التى كان جيران بنى إسرائيل الوثنيون يستخدمونها فى وصفهم؛ فهم ينتمون الى حقبة كان المجتمع فيها فى سوريا وفلسطين لايزال منتظما فى النسق القبَلى بحيث أن كل عشيرة أو حتى كل تكتل من العشائر يشكل شعبا مستقلا صغيرا يعود أصله الى أب أول عظيم؛ وكما هو الحال فى اليونان فإن هذا الأب أو αρχηγετησ الخاص بالعنصر كان يتطابق مع إله ذلك العنصر. ومما يتفق مع ذلك ورود العديد من

أسماء الآلهة فى أنساب الشعوب القديمة بسفر التكوين. فكان أدوم مثلا وهو جد الأدوميين الأعلى هو عيسو شقيق يعقوب، أما بالنسبة للوثنيين فكان إلها كما يتبين من لقب «عوبيديدوم» (عابد أدوم)[٢٠]. وبقايا هذه الأساطير قليلة بالطبع فى السجلات التى وصلت الينا من خلال العبرانيين الموحدين. ومن ناحية أخرى، فإن الشقف الباقية عن النظريات الفينيقية والبابلية عن نشأة الكون ترجع الى حقبة كانت الديانة القبَلية وصلة كل إله بعشيرة من العشائر قد طواها النسيان أو تراجعت مكانتها. ولكن يمكن القول إن الفكرة القائلة بأن البشر من نسل الآلهة لاتزال لها مكانتها. فنظرية فينو بابليوس الفينيقية عن نشأة الكون تقول بذلك ولكن بصورة مشوشة مما يعزى الى إيمان المؤلف بأن الآلهة ما هم إلا بشر ألّهتهم شعوبهم نتيجة لما أسدوه لهم من خير. إلا أن هذا المفهوم فى حد ذاته قد ينشأ كتفسير للدين الشعبى حيث يُنظر الى الآلهة القديمة باعتبارها تمتُّ للبشر بصلة قربى، وبالتالى فإن تأليه الأبطال من البشر لم يكن على تلك الدرجة من السخف كما نراها فى عصرنا الحديث. وفى الأسطورة الكلدانية المحفوظة فى بيروسس[٢١]، نجد تعبيرا عن الإيمان بأن البشر من دم الآلهة ولكن بصورة بدائية ساذجة؛ إذ يقال إن الحيوانات والبشر على السواء خلقوا من صلصال ممزوج بدم إله جُز عنقه. ولدينا هاهنا صلة دم تربط بين الآلهة والبشر والحيوانات، وهو اعتقاد ينتمى الى أدنى أنماط الديانات الهمجية.

من الواضح أن فكرة الصلة الجسدية بين الآلهة والبشر تعد أحدث من فكرة الانتماء بين آلهة محددة وأتباعهم؛ ويعد بقاء الفكرة فى حد ذاته بصورة تعميمية، بعد أن توقفت ديانات البشر عن الاعتماد الكلى على الصلة القبَلية،

دليلا على أن انحدارهم من دم الآلهة لم يكن قاصرا على هذه العشيرة أو تلك، بل كان سمة شائعة فى الأديان القبَلية السامية القديمة وهى سمة منسوجة فى أعماق النسق الكلى للعقيدة بحيث لايمكن تجاهلها حين لم يعد مجتمع الديانة الواحدة قائما على نقاء صلة القربى.

وسنرى مدى صدق هذا الأمر بصورة أكثر وضوحا عندما نأتى الى الحديث عن السمات المشتركة للعقيدة السامية، وخاصة الاستخدام العقائدى لمفهوم الدم الذى يعد الرمز البدائى لصلة القربى. وفى الوقت نفسه، يلاحظ أن هناك نمطا آخر ظلت فكرة الانحدار من نسل الآلهة باقية من خلاله بعد انهيار النظام القبَلى عند الساميين الشماليين. وحين حدث هذا، وبعد أن أصبح أتباع الإله الواحد ينتمون الى عشائر مختلفة توحد بينهم الروابط السياسية بدلا من روابط الدم، لم يعد من الممكن اعتبارهم جميعا أبناء الإله. فلم يعد أباهم، بل مليكهم. ولكن لما كانت الآلهة فى المجتمع المختلط هم فى الأصل الآلهة القديمة للبطون الأكثر تأثيرا، فإن أفراد هذه البطون ربما كان لايزال يمكنهم الرجوع بنسبهم الى إله العائلة ويجدوا فى هذا الانتساب فخارا بكرم المحتد. وهكذا ظلت البيوتات الملكية والنبيلة عند اليونان والساميين على السواء تجِدُّ فى الرجوع بنسبها وجذورها الى جد إلهى. وينبئنا يرجيل وسيليوس ايتاليكو[٢٢] أن البيت الملكى فى صور والأسر النبيلة فى قرطاجنة كانت تزعم انتسابها الى بَعَل الصورى؛ ونجد من بين ملوك دمشق الآراميين الذين ورد ذكرهم فى التوراة أكثر من واحد يسمون «بن هَدَد» أى ابن الإله هَدَد؛ وفى زنجيرلى، يبدو من اسم الملك «بار ركب» زعما بالانتساب الى الإله «ركب إيل»[٢٣]. ومن بين الأسماء

الآرامية اللاحقة نجد أمثلة شائعة من قبيل *بَرلاها* (ابن الله)، *بربَعشْمين* (ابن رب السماء)، بَرَته (ابن أته). وفى تدمُر، نجد أسماء مثل برنيبو (ابن نيبو)، بَرشَمْش (ابن الإله الشمس)؛ وفى سفر عزرا الثانى، يصادفنا لقب عائلة خدام المعبد بَركُس (ابن الإله كاوس). وهناك شك فى أن تكون ثمة فكرة محددة وراء هذه الأسماء فى الحقب اللاحقة؛ وربما كان انتشارها يرجع الى ميل الناس الى اقتباس أسماء الطبقة الأرستقراطية، وهى سمة شائعة فى الشرق والغرب على السواء[٢٤].

إن الإيمان بأن كل أفراد بطن من البطون هم أبناء وبنات لإلهها يتوقع له أن يظل مستمرا لمدة أطول بالجزيرة العربية حيث لم تتعرض القبيلة للاندثار فى ظل الدولة وحيث استمرت القرابة هى الرباط المقدس للوحدة الاجتماعية حتى ظهور الإسلام. والحقيقة أن العديد من القبائل العربية كانت تحمل أسماء الآلهة أو أسماء كيانات سماوية تعبُد كآلهة ويسمى أفرادها «بنو هُبَل» أى« أبناء البدر» وما الى ذلك من أسماء[٢٥]. وليس هناك مايبرر رفض تفسير هذه الأسماء أو على الأقل الأسماء الأقدم منها فى ضوء أسماء البطون المماثلة والتى نجدها عند الساميين الشماليين؛ فالعقائد الدينية عند العرب وكذلك فى كل من فلسطين وسوريا تشتمل فى الأصل على الإيمان بصلة القربى بين الإله وأتباعه. ولكن فى حقب لاحقة من الوثنية العربية التى لانملك بين أيدينا صورا كاملة عنها، انفصل الدين عن المشاعر القبَلية الى درجة بعيدة، وهو مايعزى فى المقام الأول الى الهجرات المكثفة التى حدثت فى القرون الأولى بعد الميلاد وحملت معها القبائل بعيدا عن المقار الثابتة لآلهة آبائهم[٢٦]. فنسى الناس ديانتهم القديمة، ولما كانت أسماء الآلهة تستخدم كأسماء تطلق على الأفراد من

البشر فقد تدنى الجد الإلهى الى مرتبة البشر حتى قبل ظهور الإسلام. إلا أن العرب اللاحقين عبدوا آلهة لم يكن آباؤهم يعبدونها، وكانت هناك قبائل من دماء غريبة تجتمع معا فى الأماكن المقدسة ومع ذلك فإن هناك العديد من الشواهد الدالة على أن آلهة العرب كانت فى الأصل آلهة عشائر بعينها وأن رباط الدين كان يعد امتدادا لرباط الدم.

ومن الشواهد الرئيسة على ذلك أن الواجبات التى تفرضها صلة الدم كانت هى الواجبات الوحيدة التى تحظى بالتقديس المطلق. فالمحارب العربى قبيل الإسلام لم يكن يول اهتماما بالدين بالمعنى الشائع للكلمة؛ فلم تكن تشغله أمور الآلهة وفروض العبادات. لكنه كان يكنّ مشاعر دينية لعشيرته تصل الى حد التقديس، وكان دم أقربائه شيئا مقدسا لاينبغى المساس به. وسرعان ماينمحى هذا التناقض الظاهرى حين ننظر اليه فى ضوء المفهوم القديم الذى كان يرى أن الإله وأتباعه يكوّنون مجتمعا تنطبق فيه نفس صفة القدسية التى تميز علاقة الأتباع بإلههم على العلاقة بين الأتباع وبعضهم البعض. وكان المجتمع الدينى الأصلى هو الجماعة العرقية، وكانت فروض القربى تمثل جزءا من الديانة. لذا، فحتى حين تراجعت مكانة إله العشيرة وكاد يُنسى فإن ديانة العشيرة ظلت باقية فى صورة تقديس صلة القربى[٢٧].

وتتأكد الصلة البدائية بين الدين والقربى مرة أخرى باقتصار الكهانة على رجال من نفس العشيرة أو العائلة التى كانت فى كثير من الحالات ذات دم يختلف عن دم الأتباع، وهى حالات لم تكن شائعة بين العرب[٢٨] وحدهم، بل بين سائر الساميين وفى أرجاء العالم القديم. وفى مثل هذه الحالات، كانت

عشيرة الكهنة تمثل فى الغالب الجماعة العرقية التى كانت تسيطر على مقدسات الإله وتواصل إدارتها لها بعد قبول انضمام أتباع جدد من الخارج لديانتهم.

وسيتضح حين نصل الى موضوع القربان أن القبائل على اختلاف دمائها كانت تتعبد لإله واحد فى معبد واحد فى حين أنهم كانوا منعزلين فيما بينهم ولم يكونوا يتحدون فى أى عمل مشترك يؤلف بينهم فى وحدة دينية. فكانت دائرة الدين لاتزال هى العشيرة رغم أن الإله المعبود لم يكن إله العشيرة، وكان السبيل الوحيد للاندماج دينيا بين عشيرتين هو إقامة مراسم العهد حيث يتم التعهد رمزيا على أنهما أصبحتا من دم واحد لا اثنين. من ثم يتضح أن دائرة التكتل الدينى عند العرب كانت فى الأصل هى العشيرة، ولاحاجة لدليل يثبت أن الإله نفسه كان يُنظر اليه على أنه كانت تربطه بأتباعه صلة دم باعتباره كبيرهم أو جدهم الأعلى.

ومن الشائع أن المفهوم السامى الأصلى للجد الإله كان يتسم بالتجريد والغيبية؛ وفى حين أن الديانة الآرية كانت بأسطوريتها الشاعرية تجذب آلهتها الى نطاق الطبيعة والحياة البشرية، نجد أن الديانة السامية كانت على الدوام تبدى ميلا عكسيا يسعى الى النأى بالآلهة عن البشر الى أبعد درجة ممكنة، بل كانت تحتوى فى داخلها منذ بدايتها على بذور الألوهية المجردة. وتبعا لهذا الرأى، فإن النزعة التجسيدية فى الديانة السامية، أى كل التعبيرات التى تنطوى فى معانيها الحرفية على أن للآلهة طبيعة مادية حسية تماثل طبيعة الإنسان، كانت تُفسر على أنها مجرد مجاز؛ وللدلالة على الفارق الجوهرى بين المفهومين الآرى والسامى فيما يتعلق بالطبيعة الإلهية، يقال إن الأساطير الآرية التى

تتصرف الآلهة فيها كالبشر ويختلطون بهم، بل يشتركون معهم فى حياة واحدة لا مكان لها فى الديانة السامية. إلا أن هذه الفرضية لا أساس لها. صحيح أن بقايا الأساطير السامية القديمة ليست كثيرة؛ إلا أنه لاسبيل الى حفظ الأساطير بلا أدب مكتوب، وليست هناك كتابات قديمة عن الوثنية السامية باستثناء الأدب المسمارى البابلى، ونجد فيه نبذا متفرقة من أساطير عديدة. وصحيح أيضا أنه ليست هناك أساطير كثيرة فى أشعار الجزيرة العربية الوثنية؛ إلا أن الشعر العربى ليس له صلة كبيرة بالدين. فهو يرجع الى ذروة اضمحلال الوثنية القديمة، ولم يصل الينا إلا من خلال المجموعات التى جمعها الباحثون المسلمون الذين كانوا يحرصون على تجنب تراث آبائهم الوثنى أو طمسه قدر الإمكان. ومن المسلم به أن الساميين لم يكن لديهم شعر ملحمى أسطورى مقارنة بنظيره عند اليونان؛ إلا أن العبقرية السامية كان يشوبها القصور فى مجال الإبداع والجهد المنظم والمثابر مما يعد كافيا لتبرير هذه الحقيقة. ولايمكن لنا أن نخرج باستنتاجات عن الدين نتيجة لغياب الأساطير؛ والسؤال هو هل هناك آثار لأى نوع من الأساطير حتى ولو من النوع الساذج؟. والإجابة بالنفى القاطع. ولست أبدأ هاهنا فى الحديث عن الأساطير السامية بوجه عام، ولكن ينبغى أن أشير الى أن هناك بقايا من أساطير ومن طقوس دينية تتعلق بمفهوم الكيانات الإلهية وعلاقتها بالبشر، وهو مايبرر فهمنا للصلة بين الآلهة والبشر فهما حرفيا وحسيا كما هو الحال فى اليونان تماما. ففى اليونان، كان حب الآلهة لبنات البشر يرجع الى تاريخ بعيد، أما فى بابل ، فكان الإله بل لايزال حتى عهد هيرودوت يحتفظ بزوجة من البشر تبيت الليل فى معبده وكان يعتقد أنها تشاركه الفراش[٢٩].

وفى واحدة من الآثار القليلة من الأساطير القديمة تم زرعها ضمن النقوش العبرية دون تغيير نقرأ عن أبناء الآلهة ممن اتخذوا زوجات من بنات البشر وأصبحوا آباء لأبطال العصور الغابرة. ومن هؤلاء الأبطال إزدوبار فى الأساطير البابلية، وهو من لم تأنف الإلهة عشتار من أن تمنحه نفسها. ويتضمن تراث الجزيرة العربية أساطير مماثلة. فكان يعتقد أن عشيرة عمرو بن يربوع تنحدر من سعلات وهى الجنِّية التى تزوجت أباهم البشرى؛ إلا أنها تختفى منه فجأة لدى رؤيتها لوميض الرعد[٣٠]. وفى هذا الصدد، فإن التمييز بين الآلهة وأنصاف الآلهة يعد مسألة روحية؛ فأنصاف الآلهة ينتمون الى السماء، ولو أنهم لايرتقون الى مرتبة الآلهة ذوى الدائرة المعترف بها من الأتباع[٣١].

هناك إذن كثرة من الشواهد الدالة على أن نمط الديانة القائمة على القرابة والتى يشكل الإله وأتباعه فيها مجتمعا تجمع بين أفراده صلة الدم كان سائدا على نطاق واسع فى حقبة مبكرة بين كل الشعوب السامية. بل إن هذه الشواهد تذهب الى ماهو أبعد من ذلك ولاتدع مجالا للشك فى أن هذا النمط كان هو الأصل فى ديانة الساميين والذى تطورت عنه سائر الأنماط. ويتضح ذلك فى أجلى صوره فى الجزيرة العربية حيث نجد تطابقا بين مفهومى الدين والعشيرة يضرب بجذوره الى درجة أن تغلب جانب العشيرة على الجانب التطبيقى من الدين حتى بعد أن اتجه البشر الى عبادة آلهة غير آلهة العشيرة. إلا أن الصلة بين الدين والقرابة عند الأفرع الأخرى من الساميين غالبا ماتتضح فى صور لايمكن تفسيرها إلا بالإشارة الى مرحلة بداثية من المجتمع كان نطاق صلة دم فيها هو نفس نطاق الوحدة الدينية والاجتماعية. فالشعوب فى تميزها عن العشائر

المحدودة لاتقوم على مبدأ القرابة، ورغم ذلك فإن الشعوب السامية تزعم انتسابها لجد واحد وتنتشر فى دياناتهم القومية فكرة فحواها أن الإله وأتباعه ينتمون لأصل واحد، وهو ما نراه دليلا قويا على على أن أسس ديانة الساميين كانت قد وُضعت قبل بدء التاريخ المكتوب بحقب بعيدة، فى عصور سحيقة كانت القرابة فيها هى النمط الوحيد المعترف به للعلاقة الودية بين أفراد بنى البشر، وبالتالى هو النمط الوحيد الذى كان يمكن من خلاله وضع إطار لمفهوم العلاقة الودية الثابتة بين جماعة من البشر وكيان غيبى ما. ومن الأمور المسلم بها حاليا أن كل المجتمعات البشرية تطورت عن هذه المرحلة؛ وتدل الشواهد على أن الأنماط التاريخية للدين عند الساميين يمكن ارجاعها الى مرحلة كهذه.

إن الأبحاث المحدثة عن تاريخ الأسرة تذهب الى فكرة مستبعدة تماما، وهى أن القرابة المادية بين الإله وأتباعه والتى وُجدت آثار دالة عليها فى كل أنحاء المنطقة السامية كانت فى الأصل تقوم على مفهوم الأبوة. فكان دم الأم لا الأب هو الذى يشكل الرباط الأصلى للقربى عند الساميين وكذلك عند سائر الشعوب القديمة، وفى هذه المرحلة من حياة المجتمع، لو كان إله القبيلة الذى كان يُعتقد أنه الأصل الذى انحدرت منه القبيلة إلهة لا إله، لكانت قد عُبدت بالضرورة. والحقيقة أن الإلهات لعبن دورا كبيرا فى الديانة السامية لايقتصر على دور الزوجات التابعات للآلهة. فيلاحظ فى مختلف أركان المنطقة السامية أن هناك آلهة كانت فى الأصل إناثا ثم غيروا جنسهم وتحولوا الى آلهة، وهو مايبدو وكأنه قد صاحب التغير فى قاعدة القرابة البشرية٣٢. ولما كانت القرابة ترجع الى الأم وحدها فإن الإله الذكر الذى تربطه بأتباعه وحدة الأصل لم يكن

إلا ابن عمهم أو بالأحرى أخيهم بلغة تلك المرحلة من تطور المجتمع. وهذه فى الحقيقة هى الصلة بين الآلهة والبشر كما يؤكدها الباحث بيندار فى إرجاعه لكليهما الى أم مشتركة هى الأرض. وقد نرى عند الساميين بقايا من هذه الفكرة تتمثل فى الأسماء الشخصية التى تصف صاحبها بأنه «أخ» الإله أو «أخته». ولو كان الأمر كذلك، فلابد لنا من أن نميز الأهمية الدينية للمفهوم الأقدم والأوسع انتشارا عن صلة القربى بين الإله والعنصر البشرى الذى يعبده عن الأفكار الخاصة الأكثر تقدما والتى ظهرت فى مرحلة أرقى من التطور الاجتماعى حين أصبح الإله ذو القربى يُعبد باعتباره أبا.

إن بعضا من أهم وأقوى السمات التى ميزت الوثنية القديمة، بل كل الأديان القائمة على عناصر الطبيعة منذ عصور الطوطمية عند الإنسان الأول فصاعدا، لتجد تفسيرا كافيا لها فى صلة القربى الحسية التى جمعت بين البشر ومن هم أعلى من البشر فى مجتمع دينى واجتماعى واحد دون الإشارة الى عقيدة الأبوة الإلهية الخاصة. وعلى هذا الأساس يتضح التضامن الطبيعى بين الإله وأتباعه والذى كان من سمات الديانة القديمة؛ فالصلة الوثيقة التى ربطت بين البشر وآلهتهم هى نفس صلة الدم التى ربطت فى المجتمع القديم بين البشر وبعضهم البعض ونفس المبدأ المقدس القائم على الالتزام الأخلاقى. من ثم، نرى أن الدين حتى فى أشد أنماطه سذاجة كان قوة أخلاقية؛ فالقوى التى كان الإنسان يقدسها كانت تقف الى جانب النظام الاجتماعى والقانون القبَلى؛ وكانت خشية الآلهة حافزا لتطبيق قوانين المجتمع التى كانت فى الوقت نفسه قوانين أخلاقية.

ورغم أن أقدم الديانات القائمة على عناصر الطبيعة كانت ترتبط بأقدم الأخلاقيات، إلا أنها لم تكن تصلح للارتقاء الى مُثل أرقى؛ فبدلا من أن تهدى الى طريق التقدم الاجتماعى والأخلاقى كانت تقنع بالتبعية بل بالتأخر عن الركب أحيانا. والشعور الدينى متحفظ بطبيعته، إذ أنه يرتبط بالعادات والأعراف القديمة؛ ويبدو أن الآلهة التى لايمكن التقرب اليها إلا بمجموعة من الطقوس التقليدية والمبادئ السلوكية الثابتة كانت تقف دائما الى جانب من يكرهون التغيير. وغالبا ما كان الدين عند الساميين وعند غيرهم من الأجناس يعمل ضد رقى الأخلاقيات، لا ,أنه كان فى جوهره قوة للشر، بل لأنه كان يتشبث بالمعايير الأخلاقية المتقادمة الخاصة بمرحلة ماضية من تطور المجتمع. والاصطفائية من أوضح سمات الديانة القبَلية؛ فالإنسان مسئول أمام إلهه عن أخطائه التى يقترفها فى حق أحد أفراد عشيرته أو مجتمعه السياسى، لكنه قد يغش الغريب أو يسرقه أو يقتله دون اعتداء على حرمة الدين. فالإله لايرعى إلا قومه. وهذه درجة محدودة من الأخلاقيات نطلق عليها اللاأخلاقيات. إلا أن مثل هذا الحكم يصبح زائفا تماما من وجهة نظر تاريخية ما. فالأخلاقيات بمعناها الأوسع والتى تشمل كل البشرية ترجع فى جذورها الى عادات الولاء والمودة والإيثار، وهى عادات تكونت فى الأصل وازدادت رسوخا فى نطاق الأسرة أو العشيرة الضيق؛ والدور الذى لعبه الدين القائم على القربى فى تطور هذه العادات واستمرارها يعد من أجل الخدمات التى أسداها للتقدم الإنسانى. وهى خدمة كان قادرا على إسدائها لأن الآلهة نفسها كانت من أفراد العشيرة، والفرد الذى لم يكن يكنّ ولاء حقيقيا لمبادئ عشيرته كان عليه أن يحسب لها ولقومه من البشر حسابهم.

هناك كاتب فرنسى بليغ كتب مؤخرا يستشهد بكلمات لاستاتيوس (Statius) تنطبق على ديانة الساميين حيث قال: «كان الإنسان يتوهم أنه محاط بأعداء يسعى لاسترضائهم»[٣٣]. ولكن إذا صدقت المقولة التى تذهب الى أن الإنسان البدائى كان يحس بأنه محاط بأخطار لاحصر لها ولايفهمها، وبالتالى يجسدها باعتبارها قوى معادية خفية أو غامضة أكبر من قوة البشر، فإن القول بأن السعى لاسترضاء هذه القوى هو الأساس الذى قام عليه الدين ليس صحيحا. فالدين باعتباره شيئا آخر غير السحر والشعوذة ومنذ أقدم العصور يخاطب العشيرة الأقربين وينصب على كيانات ودودة خيرة قد تغضب أحيانا على قومها، لكنها دائما تتسم بالسماحة إلا تجاه أعداء أتباعها أو المارقين على المجتمع. والدين بالمعنى الحقيقى للكلمة لايبدأ بخوف غامض من قوى مجهولة، بل بتقديس ودى لآلهة معروفة ترتبط بأتباعها بأواصر قرابة وثيقة. وليس الدين بهذا المعنى ربيب الخوف؛ والفارق بينه وبين رهبة الإنسان البدائى من أعدائه غير المرئيين مطلق وشاسع سواء فى أقدم مراحل التطور أو أحدثها. ولم تبدأ قوى السحر الغيبية القائمة على الرعب والطقوس التى تهدف الى مهادنة الآلهة الغريبة فى غزو الدين القبَلى أو القومى إلا فى عصور التفكك الاجتماعى كما هو الحال فى آخر عصور الدويلات السامية حين وقف البشر وآلهتهم عاجزين أمام زحف الأشوريين. أما فى العصور الأفضل حالا، فلم يكن لديانة القبيلة أو الدولة دخل بالغيبيات الدخيلة أو طقوس السحر التى قد يفرضها الهلع على المرء. فليس الدين صلة تعسفية للإنسان الفرد بالقوة الغيبية بل هو صلة بين كل الأفراد فى مجتمع ما وقوة تكن للمجتمع مشاعر خيِّرة

وتحمى قوانينه ونظامه الأخلاقى. ويبدو أن هذا الفارق قد فات على بعض المنظرين المحدثين، إلا أنه كان واضحا تماما بالنسبة للفطرة السليمة فى القدم حين كانت أعمال السحر تعد اعتداء على الأخلاق والدولة. فكان قمع طقوس السحر عند بنى إسرائيل من الأمور التى شغلت مؤسس المملكة، وكان التبشير بديانات غريبة عليهم يعد جريمة شنعاء. ولم يكن هذا قاصرا على بنى إسرائيل؛ بل كان هذا هو المتبع فى كل مجتمع قديم على درجة من التنظيم.

كانت قرابة الإله أو الإلهة بالعشيرة فى المرحلة التاريخية من الديانة السامية تتحدد على أساس الأبوة أو الأمومة، وكان المفهوم الأول سائدا طبقا للقاعدة المتأخرة التى كانت تنسب الابن لأصل أبيه. وكانت المرأة فى ظل قانون النسب الى الذكر تحتل مكانة تابعة؛ فالأب هو الرأس الطبيعى للأسرة والأم فى مكانة أدنى، وبالتالى، كانت المكانة العليا فى الدين لا للإلهة الأم، بل للإله الأب. وفى الوقت نفسه لم يكن مفهوم الإلهة الأم مجهولا، بل كان مرتبطا بمعتقدات كانت ترجع الى عصور تعدد الأزواج والنسب الى الأنثى. فكانت الإلهة عشتار البابلية فى أقدم صورها تنتمى الى هذه النوعية من الإلهة الأم، فهى غير متزوجة أو بالأحرى تختار رفقاءها المؤقتين اختيارا حرا تماما، وهى الملكة المتوجة وهى التى ولدت قبل كل الآلهة[٣٤]. أنها أم الآلهة والبشر على السواء، وهى التى تلبس لباس الحداد لموت ذريتها فى أساطير الفيضان الكلدانية. وبنفس هذه الصورة كان أهل قرطاجة يعبدون «الأم الكبرى» التى تبدو فى صورة مطابقة لصورة لتانيث أرتيميس "عذراء السماء"،[٣٥] وكانت اللات العربية معبودة الأنباط باعتبارها أم الآلهة، ولابد من الربط بينها وبين الأم العذراء التى ورد

وصف عبادتها فى البطراء عند ابيفانيوس[٣٦].

ولما كان البشر والآلهة من أصل واحد فى الأصل، فما يستتبع ذلك أن تكون أم الآلهة، كعشتار مثلا، أما للبشر كذلك؛ ولكن إذا استثنينا بابل وآشور حيث استمرت الآلهة فى التحدث عن نفسها باعتبارها ذرية عشتار، يتضح أن هذه الفكرة كانت ماثلة أمام العابد السامى حين كان يخاطب إلهته باعتبارها الأم الكبرى. إلا أننا إذا حكمنا بالشبه، بل بأوجه شبه حديثة كتلك التى نجدها فى الإيمان بمريم العذراء، نجد أن استخدام اسم يناسب أصدق الصلات الإنسانية كان يرتبط فى العبادات بمشاعر الدفء والإخلاص. «هل تنسى المرأة رضيعها فلا ترحم ابن بطنها. حتى هؤلاء ينسين وأنا لاأنساكِ»[٣٧]. لم تكن هذه الأفكار دخيلة فى مجملها على الوثنية السامية، حيث نجدها فى اللغة التى يستخدمها آشور بانيبال فى مناجاته لعشتار حين تشتد به الحال، وفى الطمأنينة التى كانت تنزلها على قلبه[٣٨].

وهنا أيضا يظهر الضعف الكامن فى الوثنية ، فى عجزها عن فصل الدوافع الأخلاقية للدين عن مصدرها فى مفهوم حسى عن الإله وصلته بالإنسان. فكانت الأمومة الإلهية بالنسبة للساميين الوثنيين حقيقة مادية توازى صلة القربى بين البشر والآلهة بصورة عامة، وكان تطور العقائد والأساطير الموازية تركز على الجانب الحسى أكثر من تركيزها الجانب الأخلاقى من الأمومة، وكانت تبرز الأفكار الجنسية المنفرة، خاصة حين أدى تغيير ناموس صلة القربى الى تجريد الأم من مكانتها القديمة فى الأسرة والى تحويل جزء كبير من سلطتها الى الأب. وكان هذا التغيير يسير جنبا الى جنب مع إلغاء تعدد الأزواج؛

وبفقدان المرأة لحق اختيار رفقائها، خضعت لسيادة زوجها، ووضعت غيرة الزوج قيودا على حريتها فى التصرف في نفس الوقت الذى أصبح فيه أطفالها ينتسبون لعشيرته هو لا لعشيرتها فى الميراث وفى كل ماتفرضه صلة الدم من فروض. ومع مسايرة الدين لنواميس الأخلاقيات الاجتماعية الجديدة الناجمة عن هذا التطور، أصبحت الأم الإلهية المستقلة شريكة تابعة لإله ذكر بالضرورة؛ فعادت عشتار بصورتها القديمة المتعددة الأزواج الى الظهور فى كنعان وفى غيرها فى صورة عشترت زوجة بعل العظيم. وإذا كان تفوق الإلهة أكبر من أن يمحى، فقد تلجأ الى تغيير جنسها كما هو الحال بجنوب الجزيرة العربية حيث تحولت عشتار الى الذكورة لتصبح عشتر. ولم يتأخر أى موروث دينى عن مسايرة تقدم المجتمع؛ فاستعادت الإلهة شخصيتها القديمة كأم لا زوجة تكنّ الولاء لزوجها، وفى معبدها كانت تفرض حمايتها باسم الدين على الحرية الجنسية للمجتمع البدائى بل كانت تفرض على بنات أتباعها التضحية بعفتهن قربانا لها قبل السماح لهن بالارتباط بالزواج وما يستتبعه من ولاء، وهو ارتباط كانت الإلهة تمقته.

كان الجانب العاطفى من الوثنية السامية يرتبط دائما بعبادة الإلهات من الإناث من خلال روابط الأمومة التى كانت تمس أرق الأحاسيس وأنقاها من ناحية، ومن ناحية أخرى من خلال الروابط الأخرى المتصلة بالمرأة، وهى أحاسيس كانت غالبا ماتمس الجانب الحسى الذى تطور بكل قوة عند الجنس السامى. وكانت الأحاسيس التى تبرز عندما كان الإله يُعبد فى صورة أب تتميز بالصرامة، إذ تكمن السمة التى تميز الأبوة عن صلة القربى بصفة عامة فى

السلطة الأبوية، فى ضرورة احترام الابن لأبيه والقيام على خدمته. ووردت الوصية الخامسة التى تحض الأبناء على البر بالآباء فى سفر ملاخى (١/ ٦) مع الوصية ببر الخادم بسيده، ويتحدث نفس النبى (٣/ ١٧) عن «إشفاق» الأب «بابنه الذى يخدمه». ولايزال الابن البالغ فى الجزيرة العربية حتى يومنا هذا يقوم على خدمة أبيه كما يخدم الخادم سيده، ويضفى نفس القدر من التقديس. ولايبدى الأب حنانه وتسامحه إلا لأطفاله الصغار. ومن ناحية أخرى، فإن سلطة الأب لم تكن ذات طابع استبدادى. فلم تكن له سلطة الحياة والموت على أبنائه كما هو الحال فى القانون الرومانى[٣٩]، وبعد تجاوزهم لطور الطفولة لم تكن ثمة وسيلة لديه ليفرض سلطته عليهم إن هم أبوا الانصياع لها. ورغم ما بهذا من تناقض، إلا أنه ينسجم تمام الانسجام مع الروح العامة للثوابت السامية التى ترى ضرورة وجود سلطة وضرورة قبولها لدى الجميع دون الحاجة الى قوة تفرضها سوى ضغط الرأى العام. وتتميز سلطة الشيخ العربى بنفس هذه السمة؛ وحين يصدر قاض عربى حكما على أحد المذنبين، فإن المذنب مخير بين أداء الدية وهى شكل من أشكال العقاب والاستمرار فى مناوءة من ألقى عليه بالاتهام.

من ثم فإن مفهوم الإله القبَلى باعتباره أبا أدخل الى الدين فكرة السلطة الإلهية والتبجيل والخدمة الواجبة على المؤمن نحو إلهه؛ إلا أنها فكرة لاتحمل فى طياتها معنى التطبيق الصارم والدقيق للأوامر الإلهية من خلال فرض عقوبات غيبية. فاحترام السامى لأبيه هو نفس احترامه لعشيرته مركزا فى شخص واحد يمثلها، وسلطة الأب ما هى إلا مظهر فردى لسلطة العشيرة، وهى

سلطة لايمكن أن تفوق طاقة العشيرة على تقبلها. ومن ثم، فإن الإله فى مجال الدين باعتباره أبا يمثل أغلبية القبيلة فى تطبيق العُرف القبَلى على المارقين من أفرادها؛ ويؤدى الطرد، وهو العقوبة الوحيدة التى تطبق عادة على البدوى، الى عزله من عضوية الجماعة الدينية؛ ومن ينشق على عرف القبيلة عليه أن يخشى الإله وأهله معا. أما فى الأمور التافهة التى لامجال فيها للطرد فكان التسامح الذى تبديه القبيلة نحو تجاوزات أبنائها يعزى الى الإله؛ فهو لايخاصم أيا من أتباعه بسهولة، وبالتالى فإن من يتميز بشئ من الجسارة منهم لم يكن يتردد فى إطلاق العنان لنفسه دون خشية الإله الأب. أما بالنسبة لأتباعه ككل، فلم يكونوا يعتقدون من وجهة نظرهم أن الإله يمكن أن يغضب على أى شئ يفعلونه إلا فى حدود النفور المؤقت الذى ينتهى بتوبتهم أو بمجرد تغير مزاج الإله، حين تتغلب رحمته الدائمة على غضبه المؤقت، وهو مايحدث حين يراهم فى أزمة كتعرضهم لعدوان شديد من أعدائهم وأعدائه. فهناك تساهل شديد بين البشر وإلههم القبَلى، وسلطته الأبوية لاتتسم بالصرامة أو التعنت.

وهذه سمة مميزة من سمات الديانة الوثنية ولاتختفى حين كان يُنظر الى إله العشيرة باعتباره ملكا لا أبا. فنطالع فى نقش الملك ميشع مثلا أن كاموش كان غاضبا على شعبه فسمح لإسرائيل بقهر مؤاب؛ ثم مرة أخرى نجد كاموش يحارب من أجل مؤاب ويخلصها من أعدائها. ولانجد تفسيرا لتغير موقف الإله؛ ويبدو أنهم كانوا يسلّمون جدلا بأنه لن يرضى برؤية شعبه يعانى الأسوأ. وبنفس هذا المنطق نجد جماهير العبرانيين قبيل السبى تتلقى نبوءات بأن الرب مستعد لتنفيذ ناموسه الأخلاقى القويم ولو بتدمير إسرائيل الآثمة. فكان تسامح

الرب بالنسبة للأنبياء معناه صبره ودعوته المتكررة لهم بالتوبة وإرجاؤه للعقاب طالما كان هناك أمل فى الإصلاح؛ أما بالنسبة للوثنى ولأصحاب العقلية الوثنية فى إسرائيل، فكان تسامح الآلهة يؤخذ على أنه ميل للتغاضى عن خطايا أتباعه.

إن التوفيق بين تسامح الله وعدله المطلق من أكبر مشكلات الدين الروحانى، وقد حلت المسيحية هذه المشكلة من خلال مبدأ الكفّارة. ومما يذكر أن هذه المشكلة لم تظهر فى الوثنية بنفس الصورة التى وردت فى الإنجيل، لا لأن آلهة الوثنية كانت تفتقر الى الخير والصفح، بل لأن عدالتها لم تكن مطلقة. ومع ذلك فإن افتقارها للعدل المطلق لايعنى أن الآلهة كانت ظالمة بطبيعتها إذا ما قيست بالمعايير المجتمع آنذاك؛ فقد كان يُعتقد أنها تتعاطف مع السلوك القويم، لكنها لاتعمل على تطبيقه بصرامة فى كل الحالات. أما بالنسبة لنا ولمن ألفوا النظر الى الصفات الإلهية نظرة مطلقة، فهذا أمر يصعب إدراكه، لكنه كان شيئا طبيعيا تماما حين كانت سلطة الإله تُفهم على أنها سلطة ملَكية لاتختلف عن سلطة الملك من البشر.

كانت الملَكية البشرية فى طور نشأتها لاتقل فى افتقارها الى المطلقية عن سلطة الآباء والكبار فى العشيرة، إذ كانت تفتقد التنظيم الكافى لتنفيذ حكم الملك أو فرض طاعة أوامره. وكانت سلطة الأمير معنوية لاحسية؛ فكانت مهمته الإرشاد لا إملاء سلوكيات محددة على رعيته من الأحرار، كانت مهمته أن يبين الصواب لا أن يطبقه[٤٠]. وهكذا كانت محدودية السلطة الملَكية تسير فى اتجاه عكسى بالنسبة لنظيرتها فى الملَكية المحدودة الحديثة. فالملك وحكومته

بالنسبة لنا مسلح بكل السلطات اللازمة لتطبيق القانون والعدالة، وتكمن محدوديةسلطته فى استقلال التشريع والمحاكم القضائية. أما الملك السامى القديم فكان على العكس من ذلك؛ فكان هو قاضى القضاة وكانت أوامره قوانين، ولكن لم تكن أحكامه ولا أوامره تنفذ إلا إذا ساندتها قوى كانت سلطته عليها ضعيفة. فكان ثقله يرجع فى جزء منه الى الأثر الأخلاقى لأحكامه، وفى جزء آخر الى الموارد المادية التى كانت تحت إمرته لا باعتباره ملكا من النبالة العليا أو زعيما لدائرة قوية من الأهل والتابعين. و لو كان الحاكم يكتسب ثروته ومكانته من خلال غزواته المظفرة أو يرث موارد تراكمت لدى سلسلة من الأسلاف الملكيين فربما توفرت له سلطة استبدادية، وكانت الأسرة المَلَكية المستقرة تتجه تدريجيا نحو المَلَكية الشمولية خاصة إذا كان البيت الملكى قادرا على الحفاظ على جيش دائم يدافع عن مصالحه. أما الاستبداد التام على غرار النمط الشرقى الحديث فلم تتوصل اليه أى من الممالك الصغيرة التى سحقتها الامبراطورية الآشورية، ولاشك أن الأفكار التى تكمن وراء مفهوم السلطة الإلهية ترجع الى عصر كانت المَلَكية البشرية فيه لاتزال فى صورة بدائية وكانت قوتها التنفيذية محدودة للغاية؛ فلم يكن الحاكم مسئولا عن الحفاظ الدائم على القانون والنظام فى أرجاء مملكته. فلم يكن يُنتظر منه أن يتدخل فى معظم الأمور إلا إذا احتكم اليه طرف أو آخر فى نزاع ما؛ وحتى فى حالة كهذه لم يكن الرضا بقراره مؤكدا بالنسبة لمن صدر القرار لصالحه، حيث كان يمكن أن يستخلص حقه من خلال انتماءاته العائلية. وما كان لمثل هذا النظام الإدارى المفكك أن يمثل إطارا لمفهوم الرعاية الإلهية الكاملة التى لاتتغاضى عن ظلم

ولاتتهاون فى ضياع حق؛ قد يكون الإله المحلى خيرا وعادلا، إلا أنه لم يكن نشطا أو ذا قدرة مطلقة على الدوام. إلا أننا لاينبغى أن نفترض أن هذا التهاون كان يمثل نقيصة فى شخصية الإله آنذاك. فالساميون بطبيعتهم يضيقون بالسلطة ولايميلون الى الخضوع لسلطة بشرية أو إلهية صارمة. فالإله الذى كان يمكن الوصول اليه وقت الحاجة والذى يترك البشر لأنفسهم أغلب الوقت كان يحظى بدرجة من القبول عندهم أكبر من إله لاتغفل عينه عنهم ولايستطيعون خداعه. وكل ماكانت تريده المجتمعات السامية من آلهها باعتباره ملكا كان يتلخص فى ثلاثة أشياء: مساندتهم فى مواجهة أعدائهم وإسداء النصح لهم عن طريق الوحى أو من خلال العرّافين فى الأمور المتعلقة بالأزمات القومية والحكم بالعدل حين تستعصى الحالة على قدرة البشر. وكان حكماء العشيرة وقضاتها وجنودها يعتبرونه قدوة لهم ويلتمسون منه العون إذا دعت الحاجة. أما بالنسبة لغيرهم فلم يكن من المنتظر منه أن يظل منشغلا بشئون البشر على الدوام. وفى الأمور العادية، كان على البشر أن يرعوا شئونهم وشئون أهليهم بأنفسهم، ولو أن الإحساس بقرب الإله فى كل وقت وإمكانية اللجوء اليه وقت الحاجة كانت بمثابة قوة معنوية تعمل باستمرار على حفظ النظام الاجتماعى. والحقيقة أن قدرات هذه القوة المعنوية كانت ضعيفة للغاية، إذ كان يمكن للشرير أن يمنّى نفسه بأن الشر أمر يغتفر؛ إلا أن الدين رغم ضعف أثره على السلوك بهذه الصورة ساعد على تطور مجتمع منظم وعلى الخروج به من أسر الهمجية.

لايمكن الزعم بأن الدين القديم كقوة اجتماعية وسياسية قد فشل فى آداء

مهمته فى المراحل الأولى من تطور المجتمع السامى؛ إلا أن صلته بنظام الأسرة والعشيرة التقليدى الموروث كانت أوثق من أن يحتفظ بحيويته الكاملة مع انهيار النظام الاجتماعى. وكانت خطورة حقبة الغزو الآشورى على التاريخ الدينى لاتقل عن خطورتها على التاريخ المدنى عند الساميين الشماليين؛ فمنذ ذلك الوقت فصاعدا أصبح الدين فى عزلة عن واقع الحياة الاجتماعية. ولكن إذا نحينا الكارثة الآشورية جانبا، نجد أن هناك أسبابا قوية تدعو الى الظن بأن فترة عنفوان الدين القومى للساميين الشماليين فى القرن الثامن قبل الميلاد كانت قد انقضت وأن انهياره كان وشيكا. وكانت منابع السلوك الأخلاقية التى كان يلمسها ترتبط بالاحتياجات الأولية للمجتمع البدائى مع غريزة البقاء لدى الجماعة. ولم يكن الحماس للدين يلاحظ إلا فى أوقات الخطر حين تقاتل العشيرة وقائدها الإلهى فى سبيل البقاء. أما فى أوقات السلم والرخاء فلم تكن للدين قدرة على الارتقاء بالإنسان عن الماديات وحثه على الخير والرشاد. ومالم تكن العشيرة فى خطر لم يكن يدعو الى الإيثار، بل كان يحث على التسامح تجاه الطيبات التى يتم التمتع بها تحت حماية إله العشيرة. وكانت الشرور التى أخذت تنخر فى المجتمع ببطء والمفاسد التى كانت تبدو للوهلة الأولى وكأنها حالات استثنائية لاتنسحب على العشيرة كلها والفوضى التى صاحبت زيادة الثروات والفوارق فى توزيعها وارتخاء النسيج الأخلاقى نتيجة للانغماس فى الترف والماديات فكانت أشياء لايمسها الدين وما كان الإله الرفيق السمح ليعيرها اهتماما. وكان الإله الذى يستطيع التعامل مع هذه الشرور هو الرب الذى بشر به الأنبياء، لا مجرد ملك شرقى ارتقى عرشه فى السماء، بل الرب

العادل الذى «فى كل مكان عيناه مراقبتين الطالحين والصالحين» ولايرضى الظلم»[٤١].

رأينا فيما سبق أنه من الأنسب أن نفترض مؤقتا ودون قطع مناقشتنا لعرض الألة أن الإله الأعلى لدى الشعوب السامية التى تجاوزت المرحلة القبلية وتطورت الى دولة منظمة نسبيا كان يعامل باعتباره ملكا. أما الدليل الحاسم على ذلك فلابد من البحث عنه فى تفاصيل الشعائر الدينية التى سنتناولها بعد قليل والتى سنرى أنها تنم عن مفهوم شديد الواقعية عن ملكية الإله. وفى الوقت نفسه قد نشير بإيجاز الى بعض الشواهد الدالة على غير ذلك. فملكية الرب فى العهد القديم يشار اليها دائما على أنها مجد لإسرائيل، ولكن ليست هناك أية إشارة توحى بأن فكرة ملكية الإله كانت حكرا على العبرانيين. بل على العكس؛ فالشعوب الأخرى هى ممالك الآلهة الزائفة أو «ممالك الأوثان وأصنامها المنحوتة»[٤٢]. ونجد فى حالتين استثنائيتين قاضيا تقيا أو نبيا يظهر ليعلن أن سلطة الرب تختلف عن مَلكية البشر[٤٣] لدى الشعوب المجاورة. ؛ إلا أن هذا المفهوم كان يستعصى على فهم غالبية بنى إسرائيل، بل على أنبياء حقبة الملوك وجيران بنى إسرائيل كذلك. فلو أمكن تتويج الابن فى حياة أبيه كما حدث فى حالة سليمان، أو لو استطاع أن ينوب عن أبيه كما ناب يوثام عن عزريا[٤٤]، لما كانت هناك صعوبة فى اعتبار الملك البشرى نائبا للملك الإله الذى كان يعتقد أنه أب الجنس الملكى، وبالتالى فى إضفاء قدر من القدسية على الأسرة المَلَكية. لذا فإن بَعَل الصورى يلقب بلقب «ملكارث» (ملك المدينة) أو «ربنا ملكارث، بَعَل رب مدينة صور»[٤٥]، واعترف المستعمرون القرطاجيون

بهذه السيادة بأدائهم لضريبة العُشر لمعبده بالمدينة الأم؛ فالأعشار فى الشرق ضريبة للملوك[٤٦]. وكان الإله الأعلى للعمُّونيين يسمى «ملكُم» أو «مَلكَم» وهى مجرد صيغة أخرى من لفظ «ملك» (مَلك). كما أن لفظ «مُلُك» أو «مُلك» ماهو إلا نطق مشوه لنفس اللفظ يعزى الى الشكوك التى ساورت اليهود اللاحقين الذين كانوا ينطقون لفظ «ملك» على وزن «بُشت» – بمعنى «زائف» – للدلالة على لقب أى إله زائف. ويعد إضفاء الألقاب المَلَكية على الآلهة فى كل من بابل وآشور شائعا بدرجة واضحة. ولدينا أيضا «مَلَخبل» (الملك بَعَل) وهو الإله الأعلى عند آراميى تدمر؛ ولكن فى هذا المثال وفى غيره من الأمثلة اللاحقة ربما يمكن افتراض أن مَلكية الإله الأعلى تعنى سلطته على سائر الآلهة لا على أتباعه. ومن ناحية أخرى، هناك كم هائل من الشواهد يمكن استقاؤه من أسماء الأعلام ذات المدلول الدينى والتى يشار فيها الى الإله باعتباره ملكا. وكانت هذه الأسماء شائعة عند الفينيقيين والآشوريين بنفس درجة شيوعها لدى بنى إسرائيل[٤٧]، بل نجدها حتى لدى عرب منطقة الحدود مع سوريا ومصر[٤٨].

وحين ينظر للإله على أنه ملك، فإنه بالطبع يخاطب بلفظ «السيد» ويشار الى أتباعه باسم «الرعية»، ومن ثم فإننا نجد بين الألقاب الإلهية «أدون» (السيد، فى حين أن «أدونيس» هو الإله تَمُّوز) و«ربَّت» (السيدة وهو لقب للإلهة تانيت) عند الفينيقيين وتلحق بها عبارات مماثلة عند الشعوب الأخرى[٤٩]، فى حين أن المؤمن فى كل الساميات يطلق عليه لقب خادم أو عبد (عَبْد، عبيد) لإلهه، وهو نفس اللقب الذى يشير به أحد أفراد الرعية الى نفسه فى حديثه مع

الملك. ويستخدم لفظ «خادم» بصورة شائعة عند أتباع الديانات ويشكل أساس عدد كبير من أسماء الأعلام المشابهة - عَبد إشمون، عَبد بَعَل، عَبد أوسير ... ويشير هذا اللفظ للوهلة الأولى الى مفهوم أشد صرامة عن مَلَكية الإله، فأحد أفراد الرعية لايعد عبدا للملك إلا فى ظل نظام استبدادى صارم؛ بل إنه يؤخذ كأحد الفروق التى تميز الديانة السامية عن ديانة اليونان؛ فالصلة بين الإنسان وإلهه فى الأولى هى صلة عبودية، أما فى الأخرى فليست كذلك. إلا أن هذا الاستنتاج يستند الى التغاضى عن سمة التأدب فى الحديث. فعندما يخاطب المرء من فوقه يشير اليه بقوله «سيدى» والى نفسه بقوله «خادمك»[٥٠]، وهذه الصيغة المهذبة لاتستخدم إلا في حضرة الملك؛ أما فى غيابه فيقصد بخدمه حاشيته ممن يمثلون بين يديه أو رعاياه الذين يعملون بخدمته، كجنوده مثلا. ويرد هذا اللفظ بصورة مستمرة فى العهد القديم لتمييز خدم الملك عن سائر الناس عامة. من ثم، فخدام الرب هم فى بعض المواضع الأنبياء الذين يبعثهم لمهمة خاصة؛ وفى مواضع أخرى كما هو الحال فى المزامير هم عباده المجتمعون فى المعبد؛ وفى مواضع ثالثة كما هو الحال فى سفرى التثنية وأشعياء هم الخدم الحقيقيون دونا عن بنى إسرائيل، وهم ليسوا رعاياه إلا اسما. موجز القول إن لفظ «عَبد» أو «عيبد» (خادم) مشتق من الفعل «عَبَد» (بمعنى خَدَمَ أو عَبَدَ)، وهو لفظ مرن كما رأينا ويحتمل معنى خدمة الأب لأبيه وكذلك خدمة العبد لسيده[٥١]. وهكذا فحين يشار الى الفرد باسم خادم لرب من الأرباب فهذا يوحى ضمنا لا بأنه ينتمى الى الجماعة التى يعد الإله ملكا عليها وحسب، بل بأنه شديد الإخلاص فى خدمته وعبادته. وكغيرها من أسماء، نجد أن التراكيب

التى تضم اللفظ «عَبد» كانت أكثر شيوعا فى الأصل عند العائلات المَلَكية والكهنوتية التى يدعى أفرادها أن لهم اهتماما خاصا بالدين وقربا دائما من الإله؛ وفى حقب لاحقة، حين كان الفرد لايلتزم فى عبادته بانتماءاته القومية، كانوا يقومون بتحديد المذهب الذى ينتمى اليه أو النمط الذى وجهه والداه اليه. أما عدم الربط بين استخدام هذه الأسماء وفكرة العبودية لملك إلهى مستبد فتتضح تمام الوضوح فى شيوعها بين العرب الذين كانت فكرتهم عن السلطة بصورة عامة، سواء الإلهية أو البشرية، تتسم بضعف واضح. وكانت العرب والعبرانيون القدماء يعبرون عن الصلة بين الفرد من أفراد الرعية ورئيسه الإلهى بأسماء من نوعية أخرى. فكان اثنان من أبناء الملك شاؤول يطلق عليهما «إشبَعَل» و «ميريبَعَل» وكلاهما بمعنى «رَجُل بَعَل» أى الرب الذى كان يسمى بَعَل فى تلك الحقبة المبكرة؛ ولدينا أسماء مثل «أمرى إيل» (رَجُل إيل) و «أمرى شَمْس» (رَجُل الإله الشمس) وما اليهما عند عرب حدود سوريا[٥٢]؛ وفى الجزيرة العربية نجد أن أسماء مثل «امرئ القيس» (رَجُل قيس) و «شائع اللات» (نصير اللات)، وكلها تعبر عن الصلة بين المحارب الحر وقائده.

أما نظرة العرب للسيادة أو الزعامة بنفس نظرة أبناء جنسهم الشماليين فهذا أمر تثبته مثل هذه الأسماء بالإضافة الى ألقاب مثل «رَبّ» و «ربّى» (السيد، السيدة) كانوا يخاطبون بها آلهتهم وإلاهاتهم، ويؤكده تاريخ نشأة الإسلام بصفة خاصة. فكان النبى محمد قاضيا ومشرِّعا وقائدا لابمبادرة من جانبه، بل لأن العرب على اختلاف بطونهم كانوا مستعدين لإسناد مسائل الأحقية والأولوية الى أية سلطة إلهية، لأنهم لم يكونوا يخضعون لبعضهم البعض[٥٣].

فكانوا يأتون بمشاكلهم للنبى كما كان بنو إسرائيل يأتون بها لموسى، وكانت قراراته هى قانون الإسلام كما كانت قرارات موسى الأساس الذى قامت عليه التوراة العبرية. إلا أن التطور الطبيعى لفكرة المَلَكية الإلهية عند البدو العرب فكانت بدائية ومنقوصة حتى عصر النبى، وهو أمر متوقع فى مجتمع لم ينتقل الى نظام المَلَكية البشرية انتقالا هادئا. كانت هناك ممالك مستقرة فى مختلف أركان الجزيرة العربية فى عصور رخاء التجارة العربية، حين كانت نفائس الشرق الأقصى تصل الى سواحل المتوسط على ظهور القوافل القادمة من جنوب الجزيرة العربية. ولكن بعد فتح الطريق البحرى الى الهند، تداعت هذه الممالك وكادت البلاد بأسرها تعود الى عصور الفوضى. كان البدو يشعرون دائما بالحاجة الى سلطة تضع حدا للنزاعات المستمرة بين القبائل والعشائر، إلا أن كبرياءهم ونفورهم من الانصياع لسلطة مهيمنة لم يسمح لهم بالخضوع طويلا لسلطة أجنبية. ومن ناحية أخرى، فإن الانتماء المفرط للعشيرة كان يؤكد أن الزعيم الذى يتم اختياره من الداخل لن يساوى فى معاملته بين أهل عشيرته وشخص من دم آخر. لذا فبعد سقوط مملكتى اليمن والأنباط اللتين كانتا تعتمدان فى قوتهما على التجارة، لم تبذل المحاولات لإقامة كيان متماسك من عدة قبائل ينمو فى شكل دولة متجانسة إلا تحت حكم الرومان والفرس. وكان انهيار قوة الدين فى الجزيرة العربية فى أواخر عهود الوثنية العربية يسير بموازاة هذه الحالة من التفكك السياسى. فكان البدو قد فقدوا شعورهم بالانتماء والقربى نحو آلهتهم القبلية، ولم يكونوا قد تعلموا الإذعان الدائم والامتثال لأية سلطة خارج نطاق القرابة. وكانوا يبتعدون عن ديانتهم بقدر ماكانوا يبدون من

ولاء لهذا الحاكم البشرى أو ذاك ممن كانوا يرون أنه من المناسب أن ينقادوا له لبعض الوقت، وكان استعدادهم لنبذ آلهتهم فى لحظة غضب أو يأس لايقل عن استعدادهم لتحويل ولائهم من حاكم صغير لآخر[٥٤].

ناقشنا حتى الآن مفهوم السلطة الإلهية باعتبارها النمط الأساسى للملكية السامية حين كانت العشيرة لاتزال تتألف من بدو أحرار يحتفظون بنظامهم القبَلى وبإحساسهم بالكرامة والاستقلال الناشئ عن النظام القبَلى الذى يعد كل أفراد العشيرة فى ظله إخوة وكل فرد يشعر فى ظله باحتياج إخوته اليه وإمكانية اعتماده على إخوته. وما من مبدأ أشد ثباتا عندهم من قانون الثأر، فهو أساس النظام القبلى، والقانون فيه هو العين بالعين سواء فى الدفاع أو فى العدوان، دونما اعتبار للأشخاص. والملك فى مجتمع كهذا يعتبر سلطة إرشادية مهدئة لاسلطة ملكية؛ فهو الزعيم الذى تتوحد من حوله عدة قبائل للقيام بعمل مشترك، وهو الحكم فى حالات النزاع الذى لايقبل الصلح بين عشيرتين لاترضى إحداهما بالتنازل أمام الأخرى. من ثم، فالمَلَكية أو السلطة الإلهية لم تكن مبدأ للنظام والعدل المطلق، بل كانت مبدأ لنظام أرقى ولعدالة أكثر نزاهة مما يمكن تحقيقه حين لايكون هناك قانون سوى قانون الدم. وكلما ازدادت سلطة الملك قوة وازداد قدرة على فرض إرادته من خلال التدخل النشط فى الخصومات التى تنشب بين رعاياه ارتفع مستوى الحق فوق اعتبارات تفوق طرف على الطرف الآخر من حيث قوة عشيرته التى تشد من أزره. وقوة الحاكم فى حمايته للضعيف ولو من باب إثبات أنه أقوى من القوى. ولما كان الإله أقوى من البشر، ولو أنه لم يكن يعتبر قادرا على كل شئ؛ فقد أصبح ناصرا

للحق فى مواجهة القوة، وحاميا للفقراء والأرامل والأيتام ولمن لانصير له على الأرض.

ومن الملاحظ فى التاريخ القديم أن المساواة البدائية فى النظام القبلى تميل بمرور الزمن الى التحول الى حكم للصفوة تفرضه العشائر الأقوى أو العائلات الأقوى داخل العشيرة الواحدة، بمعنى أن العشائر الأصغر والأضعف ترضى بمكانة تعتمد فيها على جيرانها الأقوى فى تأمين أنفسهم؛ وحتى داخل العشيرة الواحدة كان الأفراد يميزون بين أبناء عمومتهم الأقرب اليهم والأبعد عنهم؛ ومع بداية عدم المساواة فى توزيع الثروة، كان الافتقار الى السند يعنى الرضا بالخضوع لحماية طرف بعيد أقوى وبالتراجع الى مكانة أدنى. وكانت المَلَكية

[illegible]

يرتدون له جلود النعاج.٨٨ وهناك أمثلة أخرى فى طقوس الإله ديونسوس السرية وغيرها من الطقوس الإغريقية وكذلك فى كل ديانة بدائية؛ فى حين أن الطقس القديم يظل ماثلا فى الديانات اللاحقة ولو فى ارتداء أقنعة الحيوانات لأغراض دينية.٨٩ وحين يقدم الأتباع أنفسهم فى قدس الإله وهم يلبسون جلودا من النوع المقدس كان معنى الطقس أنهم جاءوا للتعبد باعتبارهم أهل الضحية وأهل الإله أيضا. ولكن حين يوضع جلد الضحية الطازج على العابد فى القربان فإن الفكرة تكمن فى منحه التأثير القدسى لروحها. وهكذا كان جلد القربان فى طقوس التكفير والتطهر من الآثام تستخدم بطريقة مشابهة تماما لطريقة استخدام الدم، لكنه كان أكثر تعبيرا عن توحد روح العابد مع روح الضحية. وفى قرابين التكفير الإغريقية كان الرجل الذى يقدم القربان نيابة عنه يكتفى بوضع قدمه على الجلد فقط؛ وكان الحاج فى الحيرة يضع الرأس والقدمين على رأسه وهو جاث على ركبتيه على الجلد؛٩٠ وفى بعض الطقوس الشامية المتأخرة نجد صبيا يتم تعميده بقربان وفى قدميه نعل مصنوع من جلد القربان.٩١ وهذه الطقوس لاتوحى بأية فكرة فيما يتعلق بمعنى قربان التكفير تختلف عن الأفكار التى عرضت لنا حتى الآن؛ ولكن بما أن جلد القربان هو أقدم أشكال الثياب المقدسة المخصصة لأداء المهام الدينية، فإن صورة "ثوب الصلاح" الذى وردت الإشارة اليه فى كل من التوراة والإنجيل ولايزال يمثل أحد أكثر المجازات الدينية شيوعا يمكن الرجوع بها الى هذا المصدر.

يتبين من هذه المناقشة المطولة أن الجوانب المختلفة لطقوس التكفير نشأ عنها عدد من الصور الدينية التى انتقلت الى المسيحية ولاتزال متداولة. فالتطهير من الخطيئة والإبدال والخلاص ودم التكفير وثياب الصلاح كلها مصطلحات تعود

الى طقس دينى قديم. إلا أن كل هذه المصطلحات كانت غامضة تماما فى تعريفاتها فى الديانة القديمة؛ فهى تشير الى انطباعات نشأت فى ذهن العابد بناء على سمات الطقس لا على المفاهيم الأخلاقية العقائدية المستنبطة منه؛ ولاجدوى من محاولة العثور بين هذه الألفاظ على شئ محدد ودقيق يشبه المفاهيم التى أضفاها عليها علماء اللاهوت المسيحى فيما بعد. والنقطة التى تبرز واضحة وقوية هى أن الفكرة الجوهرية فى القربان القديم هى التوحد المقدس وأن كل طقوس التكفير كان يعتقد فى نهاية الأمر أنها تؤدى الى نفخ روح الإله فى أتباعه وإيجاد رباط حى أو تأكيده بينهم وبين إلههم. وكان إدراك هذه الفكرة فى الطقس البدائى قاصرا على شكله الحسى والآلى، فكل المفاهيم الروحية والأخلاقية فى الحياة البدائية كانت تغلفها قشرة من التجسيد الحسى. وكان تخليص الحقيقة الروحية من قشرتها هو المهمة الكبرى التى كانت تواجه الديانات القديمة حتى يكون لها الحق فى مواصلة الهيمنة على عقول البشر. ومن تحليلنا يتبين أن قدرا من التقدم قد حدث فى هذا الاتجاه، وخاصة عند بنى إسرائيل. ولكن يتضح إجمالا عجز كل الأنساق الدينية القديمة عن التحرر من خلال تطورها الطبيعى وحده من النقيصة الفطرية الكامنة فى كل محاولة لتجسيد الحقيقة الروحية فى صيغ مادية. فلابد للنسق الدينى أن يظل ماديا أبدا حتى وإن تدثرت ماديته فى عباءة التصوف.

*

هوامش

1*Supra*, p. 263 *sq*.

٢حزقيال ١٦/ ٢٠؛ ٢٣/ ٣٧.

٣قارن ذلك بما ورد عن قربان الوليد البكر، الملحوظة الإضافية (هـ).

٤تظهر المُحرَقة التى تقدم عند شن حملة بسفر القضاة ٦/ ٢٠ و٢٠/ ٢٦، وبسفر صموئيل الأول ٧/ ٩ و١٣/ ١٠. وفى سفر القضاة ٦/ ٢٠ وبدلا من تقديم قربان قبل الحرب نجد نذرا بتقديم مُحرَقة بعد النصر. والرأى الذى يتخذه آخر من صاغ الأسفار التاريخية (القضاة، صموئيل، الملوك) بأن حروب بنى إسرائيل مع جيرانها كانت دائما عقاب علي الخطيئة ليس قديما؛ انظر التكوين ٢٧/ ٢٩؛ ٤٩/ ٨؛ العدد ٢٤/ ٢٤؛ التثنية ٢٣/ ٢٩.

٥أشعياء ١٣/ ٣؛ إرمياء ٤/ ٤؛ ٥١/ ٢٨؛ يوئيل ٤/ ٩؛ ميخا ٣/ ٥. انظر *Supra*, p. 158، والملحوظة الإضافية (ج).

٦لعل نمط جمع المحاربين معا بإرسال أجزاء من ذبيحة مقطعة (صموئيل الأول ١١/ ٧؛ القضاة ١٩/ ٢٩) كان له فى الأصل مغزى مقدس يماثل المغزى من نمط العهد الذى تقطع الذبيحة فيه الى قطعتين؛ انظر الملحوظة الإضافية (ح) والعادة التى يشير اليها لوسيان (Lucian, *Toxaris*, 48). وكان هناك عهد يتم بتقطيع ثور الى قطع صغيرة عند المولوسيين؛ .Zenobious, ii. 83

7*Ap.* Porph., *De Abst.* ii. 56.

٨وحتى فى عصر ازدهار الحضارة الهيلينية نجد مايدل على وجود إيمان راسخ بفعالية القربان الآدمى فى ضمان النصر فى الحرب. وظلت ملاءمة هذا القربان موضع نقاش رسمى حتى عصر بيلوبيدس وأيدته سوابق تاريخية وأسطورية (Plutarch, *Pelopidas*, 21). إلا أن السوابق التاريخية تقتصر على الحالة الوحيدة والاستثنائية للتقرب بثلاثة من الأسرى قبل معركة

سلاميس. ومن ناحية أخرى يمكن إضافة المزيد الى قائمة السوابق الأسطورية، منها حالة بومباس (Zenobious, ii. 84).

٩ونجد استهلال الحملة العسكرية بأفريقيا أيضا باعتبارها من المناسبات النادرة التى تبرر ذبح ذبيحة من قطعان القبيلة؛ انظر المحاضرة الخامسة.

١٠وهناك مايبرر الاعتقاد بوجود قربان فى العصور الشديدة القدم كان يقدم بعد النصر. انظر الملحوظة الإضافية (م).

11*Supra*, p. 290 *sqq.*

١٢للاطلاع على أمثلة على القرابين المقدسة السنوية بقربان الطوطم انظر Frazer, *Totemism*, p. 48 and *Supra*, p. 295, note 2.

١٣نرى من جانبنا أن تقلب المواسم فى معظم أنواع المناخ لايقل أهمية بالنسبة للصياد أو للرعوى البدائى عنه بالنسبة للفلاح المتحضر. فمن وصف دوتى للقبائل الرعوية بصحراء العرب ومما يطالعنا به أغاثاركيدس عن رعاة البحر الأحمر ندرك أن المواسم التى يفشل فيها الرعى فى الحياة الرعوية البحتة هى فترات من العام يكاد يسودها الجوع بالنسبة للإنسان والحيوان. وكان الفارق فى المناخ محسوسا بصورة أكبر عند أجناس أشد بدائية كالاستراليين الذين لايقتنون حيوانات داجنة؛ حتى أن الأطفال ببعض مناطق استراليا لايولدون إلا فى موسم واحد من العام؛ لقد فرضت التغيرات الطبيعية السنوية نفسها فرضا على حياة الإنسان لدرجة يصعب تصورها بالنسبة لنا. والماشية الداجنة فى الجزيرة العربية الرعوية تتكاثر عادة فى موسم الربيع القصير (Doughty, i. 429)، وهو مايساعد على تحديد موسم سنوى للقرابين. فالإبل تتوالد فى فبراير وأوائل مارس؛ Blunt, *Bed. Tribes*, ii. 166.

14*Supra*, p. 344. كما يلاحظ أن الرأس والأحشاء، أى مقار الروح، لابد أن تؤكل (الخروج ١٢/ ٩).

15Lydus, *De Mens.* iv. 45; وانظر الملحوظة الإضافية (ز).

١٦ الفهرست، ص٣٢٢. نجد بقايا من قدسية شهر نيسان بالبطراء (الموسوعة البريطانية، ١٨/ ١٩٩) وعند الأنباط وهو ماستنتجه برجر من دراسة لنقوش مدائن صالح.

١٧ اللاويين ١٦/ ٣٠.

١٨ يوما ٨/ ٨، ٩.

١٩ حزقيال ٤٥/ ١٩، ٢٠.

٢٠ اللاويين ١٦/ ١٩؛ وانظر الفقرة ٣٣ حيث يشمل التكفير الحرم كله.

٢١ للاطلاع على أمثلة للقربان الآدمى السنوى فى مجال الساميات بقرطاجة انظر Porph., *De Abst.* ii. 27 (عن ثيوفراستوس)، Pliny, *H. N.* xxxvi. 29؛ وفى دومة بجزيرة العرب انظر *De Abst.* ii. 56. وكان يعتقد أن قربان الأيل فى لاوديسيا بالشام بديلا للقربان الأقدم بإحدى العذارى. (انظر الملحوظة الإضافية (ز).

22Diod. xx. 14.

23Euseb., *Proep. Ev.* i. 10. 21, 33 ويبدو أنه حتى الجهلة من بنى إسرائيل وهم المخاطبون فى سفر ميخا ٦/ ٧ كان شعورهم بالخطيئة أعمق منه عند الساميين الوثنيين.

٢٤ لم نصادف أى مثال سامى على نوع آخر من الأساطير التفسيرية التى نجد لها أمثلة عديدة فى اليونان، أى أن قربان التكفير السنوى فرض عقابا على إثم قديم لابد من التكفير عنه من جيل الى جيل. وفى كلتا الحالتين كان القربان آدميا فى الأصل كما تروى الأسطورة.

25*Supra*, p. 364 *sqq.*

٢٦ فكان الرومان يستبدلون دمى من الصوف بالتقدمات الآدمية فى المعابد وفى عبادة مانيا. وفى المكسيك كانت الأضاحى الآدمية تعتبر تجسيدا للإله عادة، ولكن كان يتم أيضا صنع تماثيل للآلهة من العجين ثم تلتهم فى طقس دينى.

٢٧ نستخدم هذا اللفظ كمصطلح عام يصف نوعا خاصا من الطقوس دون أن نلتزم بالرأى القائل بأن كل الطقوس من هذا النوع كانت ترتبط بعبادة إله واحد. بل إن وجود إله باسم أدونيس ليس مؤكدا فى حد ذاته. وماكان الإغريق يتخذونه اسما علما قد لايعدو أن يكون لقبا

هو "ادون" أى "سيد" يطلق على العديد من الالهة (*CIL.* viii. 1211).

٢٨ Καταγιζονσι لمعنى اللفظ انظر Lucian, *De Luctu*, 19.

29*Supra*, p. 290 *sq.* لو صدق هذا فأدونيس القبرصى كان هو الإله الخنزير فى الأصل، وكانت الذبيحة المقدسة فى هذه الحالة كما فى حالات أخرى عديدة قد تحولت بناء على تأويل محرف الى عدو الإله. انظر Frazer, *The Golden Bough*, ii. 50.

٣٠ وفى اليونان حيث لم تكن "الأدونيسات" جزءا من دين الدولة، يبدو أن الاحتفال كان قاصرا على هؤلاء.

٣١ وهذا جزء من الطقس السامى الأصيل وليس إغريقيا أو سكندريا فقط، Lampridius, *Heliog.* vii.: "Salambonam etiam omni planctu et iactatione Syriaci cultus exihibuit."

ولما لم يكن هناك شك فى أن سَلَمبو أو سَلَمبَس = "صلم بعل" (صورة البعل) فمن الغريب أن ينقاد الباحثون وراء تضليل هيسيكيوس ويسلمون بأن سلمبو أحد أسماء أفروديت الشرقية.

32*Dea Syria*, 6 (Byblus); Ammianus, xx. 9. 15 (Antioch).

33Ed. Tornberg, x. 27; see Bar Hebræus, *Chron. Syr.* ed. Bedjan, p. 242.

34*Supra*, p. 158.

٣٥ لايمكن الربط بين طقوس ببلوس وقطف العنب أو الحصاد لأن أوان كل من هاتين العمليتين فى موسم الجفاف، وقد مات إله ببلوس عندما كان نهره المقدس بفيض بماء المطر. وهنا يبدو القربان الذى كان يتم تقديمه قبل الزراعة فى الربيع وقد استرد مكانته الأولى فى الدورة الدينية السنوية.

36*The Golden Bough*, chap. iii. 4. والدليل الذى يقدمه الأستاذ فريزر لاينطبق تماما دون قصره على الأدونيسات السامية - وربما كانت الأنماط الإغريقية والسكندرية للحداد

قد خضعت للمؤثرات الإغريقية والمصرية. وتشير الشواهد السامية الى بابل باعتبارها مصدر قربان الحبوب السامى؛ لذا فقد وجد بيزولد أن تموز والشهر التالى له وهو آب هما شهرا الحصاد بشمال بابل فى القرن الخامس عشر قبل الميلاد. (*Tell el-Amarna Tablets*, Brit. Mus. 1892, p. xxix).

37*Supra*, p. 284 *sq.*

٣٨ورد في النقش ٨٦ أن كهنة الهيكل كانوا يشملون طائفة من الجزارين (زوبحيم)، وكذلك فى الحيرة (*Dea Syria*, xliii). وكان اللاويون غالبا مايقومون بدور الجزارين عند اليهود فى الهيكل الثانى؛ ولكن قبل السبى كان جزارو الهيكل من الأغراب غير مختتنين (حزقيال ٤٤/ ٦ ومابعدها).

٣٩نجد فى العهد القديم فتيانا ينحرون الذبائح بسفر الخروج، ٢٤/ ٥؛ والشيوخ بسفر اللاويين ٤/ ١٥ والتثنية ٢١/ ٤؛ وهارون بسفر اللاويين ١٦/ ١٥؛ انظر يوما ٤/ ٣. وكل القرابين عدا المذكورة أخيرا يجوز ذبحها بيد أى من بنى إسرائيل طبقا لقول الحاخامات. واختيار "الفتيان" أو "الصبية" ليقوموا بالذبح بسفر الخروج إصحاح ٢٤ يوازى اختيار الصبية ليقوموا بتنفيذ الإعدام. وما ورد بسفر القضاة ٨/ ٢٠ ليس حالة منفصلة، إذ يذكر نيلوس أيضا (ص٦٧) أن العرب كانوا يكلفون الصبية بإعدام أسراهم.

٤٠نفس هذا الإحساس تم التعبير عنه بسفر اللاويين ١٧/ ١١؛ التكوين ٨/ ٣ ومابعدها.

٤١الدم الذى يدعو للثار هو الدم الذى يسقط على الأرض (التكوين ٤/ ١٠). لذا فالدم الذى يُرفض الثار له يقال إنه وطئ تحت الأقدام (ابن هشام، ص٧٩)، والدم المنسى يردم تحت الأرض (أيوب ١٦/ ١٨). وغالبا ماتصادفنا فكرة فحواها أن الموت الذى يتم بدون سفك دم أو لايسقط من الدم فيه شئ على الأرض لايدعو للثأر؛ فى حين أن ضربة خفيفة تدعو للثأر إن أدت الى نزف الدم (مفضل الضبى، الأمثال، ص١٠، ط كونستانت، ١٣٠٠ هـ). وكان قتل الأطفال بجزيرة العرب يتم بوأد الطفل؛ وكان الملوك الذين يؤسرون يذبحون بتصفية دمهم فى وعاء، وإن لامست قطرة منه الأرض كان يعتقد أنهم سيثار لقتلهم (*Supra*, p. 369, note

1). وغالبا مانصادف تطبيق هذا المبدأ على قرابين الحيوانات المقدسة والحيوانات التى تمت للعشيرة بصلة قربى؛ فكانت تخنق أو تقتل بأداة غير حادة (*Supra*, p. 343؛ لاحظ أيضا المطرقة التى يرد ذكرها فى المشاهد القربانية الكلدانية القديمة، Menant, *Glyptique*, i. p. 151)، أو لاينبغى على الأقل أن تسقط ولو قطرة من دمها على الأرض (Bancroft, iii. p. 168).

42*Dea Syria*, lviii.; يوما ٦/٦

43Plutarch, *Is. et Os.* 30; الملحوظة الإضافية (و)

٤٤فى ثارجيليا وفى احتفال ليوكاديا.

٤٥التكوين ٣٨/ ٢٤؛ اللاويين ٢٠/ ١٤؛ ٢١/ ٩؛ يشوع ٧/ ١٥.

٤٦صخرة تاربيا بروما هى أول مايخطر على البال فى هذا الصدد. ونجد عند العبرانيين أسرى قتلوا بهذه الطريقة (أخبار الأيام الثانى ٢٥/ ١٢)، وفى العصر الحديث قام عرب سيناء بقتل الأستاذ پالمر بدفعه من فوق صخرة؛ انظر أيضا سفر الملوك الثانى ٨/ ١٢؛ هوشع ١٠/ ١٤ حيث يبدو أن هذه هى الطريقة المعتادة لقتل غير المحاربين. ونعتقد من جانبنا أن الطريقة الغامضة للإعدام "أمام الرب" والتى وردت الإشارة اليها بسفر صموئيل الثانى ٢١/ ٩ (والعدد ٢٥/ ٤) كانت من نفس النوع، لأن الضحايا فيها يسقطون فيلقون حتفهم؛ وسوف يرد "هوقَع" على "أوتع". ويلاحظ أن الإعدام الدينى يتم فى موعد قربان تكفير الفصح.

٤٧والمسئولية هاهنا عن سفك الدم تقع على أقرب بلدة (الفقرة ٢)؛ انظر الأغانى، ج٩، ص١٧٨ ومابعدها حيث يلقى دم القتيل على أقرب بيت.

٤٨صموئيل الثانى ٢١.

٤٩صموئيل الأول ٢/ ٢٧ ومابعدها.

٥٠يشوع ٧/ ١، ١١.

٥١اللاويين ١٦/ ٢١.

٥٢اللاويين ١٤/ ٧، ٥٣؛ وانظر زكريا ٥/ ٥ ومابعدها.

٥٣تاج العروس، مادة فضّ، (Lane, *s.v.*; *O.T.* in *J. Ch.*, 1st ed., p. 439; Wellh. p. 156) وهناك مثال آشوري مماثل في (*Records of the Past*, ix. 151). ومن المرجح أن طرد المذنب في أقدم العصور لم يكن يعني سوى تخليص الجماعة من عدوى قاتلة.

٥٤التكوين ٤٨/ ١٤؛ العدد ٨/ ١٠؛ التثنية ٣٤/ ٩؛ انظر الملوك الثاني ٢/ ١٣ ومابعدها.

٥٥من المؤكد أن القرابين الإغريقية الخاصة بالتكفير عن القتل لم تكن تعتبر إعداما، بل طقوس تهدف للتطهر من الآثام.

٥٦يضم اللاهوت اليهودي الكثير مما يتصل بقبول حسنات المحسن نيابة عن المسئ، ولكن ليس فيه إلا قليل ممايتصل بالتكفير عن طريق القرابين.

٥٧انظر الملحوظة الإضافية (ب) و *Supra*, p. 351 *sq*.

٥٨العدد ١٩/ ٨، ١٠.

59Pliny, xii. 54. وكان الحق في مجرد رؤية هذه الأشجار قاصرا على عائلات معينة كان على أفرادها حين يجمعون لبانها أن يمسكوا عن أي اتصال بالنساء وعن المشاركة في الجنازات.

60*Supra*, p. 133.

61Heb, ix. 22.

٦٢اللاويين ١٤/ ١٧، ٥١.

٦٣العدد ١٩/ ١٧.

64*Supra*, p. 422. وفي حالة العرب كانت المرأة أيضا تقذف بقطعة من روث الإبل، والأرجح أنها كان يفترض تحولها الى وعاء لنجاستها؛ أو كانت تقرض أظافرها أو تجز خصلة من شعرها (انظر سفر التثنية ٢١/ ١٢) حيث يبدو أن هذه الأجزاء باعتبارها من أهم أجزاء من البدن (*Supra*, p. 324, note 2) يفترض أن الروح النجسة تتركز فيهما؛ أو كانت تدهن نفسها بالعطور، أي بأداة مقدسة، أو تحك جسمها في حمار أو خروف أو شاة لكي تنتقل نجاستها الى الحيوان.

65*Supra*, p. 359 *sq*., 423.

٦٦هوشع ١٠/ ٩؛ أرمياء ٣/ ٢٥؛ عذرا ٩/ ٧؛ المزامير ١٠٦/ ٦.

٦٧الخروج ٢١/ ١٤.

68*Supra*, p. 360.

٦٩كان الاغتسال واستخدام المراهم وانتعال النعال محرما، يوما ٨/ ١.

٧٠صموئيل الأول ٧/ ٦؛ أشعياء ٣٧/ ١؛ يوئيل ٢/ ١٢ ومابعدها.

٧١أشعياء ١٥/ ٢ ومابعدها.

٧٢الباكون الذين يولولون على مضاجعهم فى سفر هوشع ٧/ ١٤ كانوا فى مهمة دينية. وبما أن المحزونين يرقدون على الأرض فإننا نرى أن المضاجع هى المقاعد التى كان الناس يجلسون عليها فى الوليمة القربانية (عاموس ٢/ ٨، ٦/ ٤) التى تتسم هاهنا بطابع الطقس القربانى لا بطابع الوليمة البهيج.

73*Supra*, p. 299 *sq*.

74Herod. ii. 42. وكان الحداد فى مصر يصاحب قرابين أخرى أيضا، وخاصة فى عيد بوصيرص الكبير. انظر Herod. ii. 40, 61.

٧٥وهو مايشبه نضح الدم فى الفصح على عتبة الباب وقوائمه.

٧٦يمكن الرجوع فى هذه النقطة ولكن بحذر الى Movers, *Phoen*. i. 246 *sq*. يرتبط الجذر العربى "أهلّ تهليلا" بذبح الضحية فى المقام الأول (*supra*, p. 340). فلحم الحيوان الذى يقتل باسم أحد الأصنام هو "ما أهل لغير الله"، ويشمل التهليل (١) ذكر الذابح لاسم الله ، (٢) تهليل الجماعة المصاحب لهذا الفعل، (٣) أى نوع من التهليل الدينى كامتداد لذلك. وإذا لاحظنا أن البسملة صيغة يعتذر بها الذابح عن فعلته الجريئة وأن التهليل معناه أيضا "التراجع فزعا" (انظر Nöldeke in *ZDMG*. xli. 723) نتيقن من أن التهليل لم يكن تعبيرا عن الفرح فى الأصل، بل عن الرهبة والحزن. وهناك ميل للقول باشتقاق الفعل "أهلّ" من "هلال"

(Lagarde, ii. 19; Snouk Hurgronje, *Het mekaansche Deest*, p. 75)، ولكن ينبغى تنحيته جانبا. راجع Wellh. p. 107 لمزيد من الإطلاع على الموضوع كله.

٧٧لعل هذا التحول كان أسهل كثيرا مما يبدو لنا؛ فالتهليل فى الحداد وفى الفرح يبدو وكأنه موجه لطرد التأثيرات الشريرة. فالبشر كالأطفال يصخبون حين يفرحون، إلا أن "الزغاريط" عند نساء الشرق ليست تعبيرا طبيعيا عن الفرح ولاتختلف حسيا عن الصوت الذى يطلقه فى الولولة. فاللفظ العبرى "رِنّا" يستخدم بمعنى الصراخ فرحا والصراخ بكاءً فى الصوم الدينى (إرمياء ١٤/ ١٢). ويستخدم الجذر فى العربية بمعنى الصراخ حزنا.

78*Supra*, p. 322 *sq*., p. 336 *sq*.

٧٩يوما ٨/٨.

80*Supra*, p. 321 *sqq*.

81Thomson, *Masai Land*, p. 430.

٨٢الفهرست، ص٣٢٢. وفى مصر كان هناك صوم يسبق الطعام القربانى فى عيد بوصيرص الكبير حيث كانت الضحية شبه آدمية، Herod, ii. 40.

٨٣جلد المُحرقة فى التشريع اللاوى (اللاويين ٧/ ٨) من حق مساعد الكاهن؛ وكان يرد لصاحبه فى حالات أخرى. وكان العرف فى قرطاجة يختلف، فمن المعابد ما كان يعطى جلد الذبيحة للكهنة، ومنها ما كان يعيده لصاحب القربان (*CIS*. Nos. 165, 167). وفى سِبّار ببابل كانت أتعاب القرابين التى تدفع للكاهن تشمل الجلد (*Beiträge zur Assyriologie*, vol. i. (1890) pp. 274, 286).

٨٤حزقيال ٤٣/ ١٨ ومابعدها؛ اللاويين ٨/ ١٥؛ حزقيال ٤٥/ ١٨ ومابعدها؛ اللاويين ١٦/ ٣٣.

٨٥كانت رؤوس الثيران تعتبر رموزا تعلق على الهياكل الإغريقية، ولم تكن هذه الرؤوس سوى بديلا حديثا لرؤوس الضحايا. وربما ترجع قرون الهيكل السامى الى نفس هذا الأصل.

86Herod. iv. 188 *sqq*. ويستدل على كون الضحايا من الماعز من السياق، إلا أن هذا

يتأكد بمقارنته بأبقراط (Hippocrates, ed. Littré, vi. 356).

٨٧والأهداب تطابق نظيرتها على الثوب الذى ورد وصفه فى التشريع اليهودى وكان لها مغزى دينى (العدد ١٥/ ٣٨ ومابعدها). وربما كان من أقدم أشكال الرداء ذى الأهداب "الرَّهط" أو "الحَوف"، وهو زنار أو منطقة قصيرة من الجلد مشقوقة الى أهداب وكانت ترتديها بنات العرب ونساؤهم ويقال أن الناس كانوا يلبسونها عند الكعبة. ومن هذا الثوب البدائى اشتقت الأهداب والمناطق ذات الحواشى والتى ظهرت كتمائم عند العرب (بَريم، مرصعة؛ وكانت الأخيرة مشقوبة ويمر خلالها هدب آخر)؛ قارن ذلك بالأهداب السحرية عند الرومان والتى كانت تقتطع من جلد قرابين التكفير ويعتقد أن لمسها يشفى العقم.

89*Supra*, pp. 293, 310; والملحوظتان الإضافيتان (و) و (ز). ويلاحظ أيضا أن كهنة وادى النخيل الذين كانوا يتوارثون مناصبهم كانوا يرتدون ثيابا من الجلد (Strabo, xvi. 4. 18). انظر "الزنار" أو "المنطقة الجلدية" التى كان يلبسها النبى عليجاه (الملوك الثانى ١/ ٨).

٩٠كانت هذه الأقنعة تلبس عند عرب نجران فى الطقوس التى حكم عليها المطران جريجيتيوس فى القواعد التى استنها لرعيته (الباب ٣٤) بأنها وثنية (Boissonade, *Anecd.* *Gr.* vol. v.).

91*Dea Syria*, lv.

92*Actes* of the Leyden Congress, ii. 1. 336 (361).

*

ملحوظات إضافية

الملحوظة الإضافية (أ)

الآلهة والشياطين والنباتات والحيوانات

تهدف هذه الملحوظة الى تذليل بعض المصاعب التى تخللت المناقشات فى نص الكتاب.

١. إن الأهمية التى أضفيناها على المعتقدات الغيبية العربية فيما يتعلق بالجان باعتبارها تقدم دليلا على أصل الأقداس المحلية قد تبدو مبالغا فيها حين يلاحظ أن كل الحقائق تقريبا مستقاة من فرع واحد من الساميات. وقد يسأل سائل ما الدليل على أن هذه المعتقدات الغيبية العربية تعد جزءا من العقيدة المشتركة للجنس السامى؟ ونجيب على هذا التساؤل بأن التحليل يثبت أن الفكر العربى لم يكن به شئ يميزه. فهو نفس الفكر العادى الذى نجده لدى كل الشعوب البدائية، ويشتمل على أفكار لاتنتمى إلا الى العقلية البدائية. وإذا افترضنا أن هذه العقيدة نشأت بالجزيرة العربية لإسباب خاصة ومحلية بعد انفصال سائر أفرع الجنس السامى فهذا معناه خوض كل الاحتمالات. والقليل الذى نعرفه عن الجان عند الساميين الشماليين يتفق تماما مع الحقائق العربية.

واختفت العفاريت من الديانة العبرانية ونادرا مانصادفها فى التوراة إلا فى الصور المجازية، ولو أن 'شعيريم' (الكائنات كثيفة الشّعر) و'ليليت' (عفريت الليل) عند العبرانيين تطابق الجن عند العرب تماما (Wellh, 135).

على أية حال فالنقطة الرئيسة هى أن رؤية البدائيين للطبيعة بما تضفيه على النباتات والحيوانات العقل والسمات الخارقة والشيطانية سادت بين الساميين الشماليين وكذلك عند العرب. ومن الثابت أن وجهة النظر البدائية ظلت باقية فى ممارسات السحر بعد أن نسخت فى الدين نفسه؛ والمعتقدات الغيبية السائدة بين الدهماء فى الدول المتحضرة الحديثة ليست أكثر تقدما عنها عند أشد الشعوب بدائية. كما أن طقوس السحر والمعتقدات الغيبية السائدة بين العامة عند الساميين لاتعد من بقايا الوثنية الرسمية المتأخرة الخاصة بالأقداس الكبرى بقدر ماهى من بقايا مرحلة من المعتقدات أسبق وأشد بدائية كانت الأنماط المتأخرة من العبادات الوثنية قد طغت عليها لكنها لم تمحها. ورؤية الطبيعة التى سادت السحر السامى هى نفس الرؤية البدائية التى ثبت أنها تمثل الأساس الذى يقوم عليه إيمان العرب بالجن. ومن ممارسات السحر عند السريان القدماء والتى استمرت بعد دخول المسيحية بفترة طويلة بقيت بعض الشواهد محفوظة فى لوائح يعقوب الرهاوى التى نشرت بالسريانية على يد لاجارد (Lagarde, *Rel. iur. eccl. ant.* Leipz. 1856) وترجمها كايسر الى الألمانية (Kayser, *Die Canones Jacob's von Edessa*. Leipz. 1886). ومن هذه الممارسات ماكان

يستخدم فى حالات المرض ويقضى بالبحث عن جذر نوع معين من الشوك يسمى "الزعرور" وتقديم تقدمة له وتناول الطعام والشراب بجوار جذره الذى كان يعامل كضيف على الوليمة (Qu. 38). ومن النباتات الشيطانية الأخرى عند الساميين الشماليين نبات يسمى "باراس" ورد وصفه لدى جوزيفوس (Josephus. *B. J.* vii. 6. 3.) بأنه يفر ممن يحاول الإمساك به ويؤدى لمسه الى الموت طالما كان لايزال على جذوره فى الأرض. ويبدو أن هذا النبات هو اليبروح الذى يروى العرب عنه قصصا مماثلة، وحتى الألمان القدماء كانوا يعتقدون أن روحا تسكنه. وحين تتحدث النباتات فى قصة يوثام وتتصرف كالبشر فإن هذا ليس إلا إضفاء للصفات البشرية على النباتات؛ أما الجدل بين نباتى الخبازى واليبروح والذى يرويه ابن ميمون عن "الزراعة عند الأنباط" الملفق (Chwolsohn. *Ssabier,* ii. 459, 914) والذى يمنع الخبازى من الرد على نبيها فهو مثال أصيل على الخرافات السامية القديمة. وفى مثل هذه الأمور نكون على يقين من أنه حتى من يلفق الحكايات يمثل المعتقدات الشعبية تمثيلا سليما. وفيما يتعلق بالحيوانات فإن الطابع الشيطانى للأفعى فى جنة عدن لاتخطئه العين؛ والأفعى ليست مجرد تنكر مؤقت للشيطان، وإلا لكان عقابها بلامعنى.[1] كما أن ممارسة سحر الأفعى الذى وردت الإشارة اليه مرارا وتكرارا فى التوراة ترتبط بالطابع الشيطانى لهذا الكائن؛ والفكرة القائلة بأن الحيوانات يمكن كبح جماحها بالتعاويذ، كمنعها مثلا من إيذاء القطعان والكروم (يعقوب

الرهاوى، ٤٦)، تقوم على نفس الرؤية لأن السحرة يتسلطون على الشياطين والكائنات الخاضعة للشياطين.

ومن أغرب المعتقدات الغيبية السريانية مايلى. حين تغزو الديدان بستانا تجتمع العذارى؛ فتؤخذ دودة واحدة وتعين إحدى الفتيات أما لها. وحينئذ يتم البكاء على الحشرة وتدفن ويتم اقتياد الأم الى الموضع الذى تكون فيه بقية الديدان وسط البكاء على ثكلها. ثم تختفى الديدان كلها (الرهاوى، ٤٤). ومن الواضح هاهنا افتراض أن الحشرات تفهم وتتأثر بالمأساة التى تأتى لصالحهم. وأساطير طور عابدين السريانية التى جمعها كل من بريم وسوسين (Prym & Socin, Göt. 1881) مليئة بالحيوانات ذات القوى الشيطانية. وكل نوع من الحيوانات فى هذه الحكايات يمثل جماعة منظمة مستقلة؛ فهى تتحدث وتتصرف كالبشر، ولكن لديها قوى خارقة ولها صلات وثيقة بالجن الذين يتمثلون فى الأساطير أيضا. وفى النهاية يلاحظ أن إيمان الساميين بالنذر والتطير والاسترشاد بالحيوانات ينتمى الى نفس النوعية من الأفكار. فالنذر ليست رموزا عمياء؛ والحيوانات تعرف ماذا تقول النذر للبشر.

٢. لو صح الرأى الوارد بالنص قد يبرز التساؤل عن السبب فى عدم وجود شواهد مباشرة ومقنعة على الطوطمية السامية. وقد يقول قائل إنك ذكرت أن بقايا الرؤية البدائية القديمة للطبيعة والتى تتفق مع الطوطمية لاتزال مشهودة بوضوح فى رؤية الساميين عن الأرواح الشيطانية. إلا أن تلك الرؤية عند

الشعوب البدائية ترتبط عادة بالاعتقاد بأن نوعا واحدا من الشياطين -أو بالأحرى فصيلة واحدة من النبات أو الحيوان له سمات شيطانية- يتحالف مع إحدى عشائر البشر. فكيف يتفق هذا مع الحقائق العربية التى تبدو فيها الشياطين أو الحيوانات الشيطانية عادة كأعداء للبشر؟ والإجابة العامة على هذه المعضلة هى أن الطواطم أو الكائنات الشيطانية الخيرة سرعان ماكانت تتحول الى آلهة حين يسمو البشر على الهمجية الخالصة؛ فى حين أن الكائنات الشريرة التى تخرج عن دائرة الحياة البشرية المنظمة لاتتأثر بالتقدم الاجتماعى بصورة مباشرة وتستعيد سماتها البدائية دون أن يطرأ عليها أى تغيير. وحين يعتبر البشر أن هنالك صلة دم تربطهم بفصيلة ما من فصائل الحيوان فإن كل تقدم يطرأ على نظرتهم لأنفسهم تؤثر على رؤيتهم للحيوانات المقدسة. وحين يرون فى إلههم جدا أعلى لجنسهم فلابد لهم أيضا أن يعتبروه جدا لحيواناتهم الطوطمية ويميلون الى تصوره على هيئة حيوان. ويركز الإله الحيوان على شخصه الاحترام الذى كان يوجه لكل حيوانات الفصيلة الطوطمية. وفى النهاية فإن الإله الحيوان الذى يتميز بالعديد من سمات البشر باعتباره كائنا شيطانيا يتحول الى إله ذى صفات آدمية وتتراجع صفاته الحيوانية الى الوراء. ولكن ماكان لشئ كهذا أن يحدث للحيوانات الشيطانية التى تظل خارج هذه الدائرة ولايتم إدخالها فى علاقة إخوة مع البشر. فتبقى كما كانت الى أن يحدث تقدم تنويرى -وهو تقدم بطئ عند القاعدة العريضة من أى جنس- فيجردها تدريجيا من سماتها الخارقة. لذا

فمن الطبيعى أن الإيمان بالأرواح المعادية من فصائل النبات أو الحيوان تظل باقية لمدة طويلة بعد أن تكون الفصائل الخيرة قد أفسحت المجال للآلهة الفردية بعد أن تفقد كثيرا من صلاتها الطوطمية الأصلية. وفى المرحلة التى كانت أشد الشعوب السامية بدائية قد بلغتها حين عرفناهم لأول مرة لم يكن من المتوقع أن نعثر على أمثلة على الطوطمية فى شكل خالص وبدائى. ومانتوقع العثور عليه هو بقايا متفرقة من الأفكار الطوطمية فى صورة ارتباط بين بعض فصائل الحيوان من ناحية وبعض القبائل والجماعات الدينية وإلههم من ناحية أخرى. وليس هناك نقص فى هذه الشواهد فى تاريخ الساميين القديم كما سنرى. وسنكتفى حاليا بإيراد بعض الشواهد المباشرة على صلة القربى أو الأخوة بين جماعات البشر وفصائل الحيوان. يروى ابن المجاور أن بنى حارث وهى قبيلة من جنوب الجزيرة العربية حين كانوا يعثرون على غزال ميت كانوا يغسّلونه ويكفنونه ويدفنونه وتقيم القبيلة كلها الحداد عليه سبعة أيام (Sprenger, *Postrouten,* p. 151). ويتم دفن الحيوان كما يدفن البشر ويقام الحداد عليه كما يقام على أحد أبناء العشيرة.[١] والوبْر (الأرنب البرى فى التوراة) عند عرب سيناء يعتبر أخا للإنسان، ويروى أن من يأكل لحمه لايرى أباه وأمه من بعد. وفى الطقوس السرية لأهل حران كان الأتباع يعتبرون الكلاب والغربان والنمل إخوة لهم (الفهرست، ٣٢٦). وفى بعلبك كان الإله الجد الأكبر للمدينة بَر (γενναιοδ) يعبد فى هيئة أسد (انظر Damascius, *Vit. Isid.* 203;

بَعل' فى Löw, *Aram. Pflanzennamen* , p. 406; G. Hoffmann, *Phoen. Inschr* . 1889, p. 27). وعلى ضفتى الفرات تم العثور على أنواع من الأفاعى الصغيرة تهاجم الغرباء لكنها لاتتحرش بالأهالى (*Mir. Ausc* . 149 *sq* .)، وهو مايفترض فى الحيوان الطوطم أن يفعله.

٣. لو كانت أقدم أقداس الآلهة فى الأصل مساكن لعدد وافر من الجن فلابد أن نتوقع العثور على أثر للفكرة القائلة بأن الموضع المقدس لايسكنه إله واحد، بل عدد من السكان المقدسين. ولو نشأت العلاقة بين جماعة الأتباع وقدس الإله فى مرحلة الفكر الطوطمى حين كان سكانه المقدسون لايزالون من الحيوانات الحقيقية لتضاعفت أعداد حيوانات الفصيلة المقدسة لتركها تتكاثر دون المساس بها فى المنطقة المقدسة ولظل الإله الفرد للحرم بمثابة أب وراعٍ لكل الحيوانات من بنى جنسه بعد أن تم تمييزه من بين عدد لايحصى من الكائنات الطوطمية. لذا فإننا نجد أن الأقداس السامية كانت تأوى للعديد من فصائل الحيوانات المقدسة، كحمام عشتار وغزلان تبالة ومكة وغيرها. ولكن إذا نحينا ذلك جانبا نتوقع أن نعثر على آثار للتعددية الغامضة فى مفهوم الإله باعتباره مرتبطا بمواضع خاصة وألا نسمع كثيرا عن الإله بوصفه من آلهة أحد المواضع، وليس بمعنى وجود عدد محدد من الآلهة المتفردة، بل بنفس الإبهام الذى يميز الفكرة عن الجن. ونعتقد من جانبنا أن هذه هى الفكرة التى يقوم عليها الاستخدام العبرى للفظ 'إلوهيم' بصيغة الجمع والاستخدام الفينيقى للفظ

'إلم' بصيغة المفرد (انظر Hoffmann, *op. cit* . p. 17 *sqq.*). وإذا اكتفينا بإرجاع ذلك الى تعددية الآلهة البدائية كما يفعل البعض فإن هذا لايفسر كيفية استخدام صيغة الجمع للإشارة الى إله واحد. ولكن لو كان "الإلوهيم" الخاص بأحد المواضع يقصد به فى الأصل كل سكانه المقدسين باعتبارهم عددا من الكائنات التى لايتميز أحدها عن الآخر، لتلى ذلك التحول الى استخدام صيغة الجمع للدلالة على معنى المفرد بصورة طبيعية بمجرد أن يفسح هذا المفهوم غير المحدد المجال لفكرة وجود إله فرد للحرم المقدس. كما أن الصيغة الأصلية للجمع غير المحدد للفظ 'إلوهيم' تبدو واضحة فى مفهوم الملائكة باعتبارهم 'بنى إلوهيم' (أبناء إلوهيم)، وهو مايعنى فى التشبيه اللغوى 'كائنات من نوع إلوهيم'. و 'أبناء الرب' فى التوراة يمثلون الحاشية السماوية، وحين يتجلى أحد الملائكة على الأرض فإنه يظهر وحده وفى مهمة خاصة. ولكن فى بعض من أقدم الكتابات العبرية نجد أن الملائكة تترد على المواضع المقدسة كبيت إيل وماهانيام دون أن يكون لديها رسالة تبلغها (التكوين ٢٨/ ١٢، ٣٢/ ٢). ويتضح من سفر التكوين (٦/ ٢، ٤) أن الملائكة بوصفهم "أبناء الرب" يمثلون جزءا من الأساطير السامية القديمة لأن أبناء الرب الذين يتزوجون بنات البشر ليس لهم مكان فى ديانة العهد القديم، والأرجح أن الأسطورة مأخوذة من نمط أدنى مرتبة من الديانات؛ وربما كانت أسطورة محلية تتعلق بجبل حِرمون (B. Enoch vi. 6 وشروح هيلارى على المزامير ١٣٣). ويشير إيوالد (Ewald, (*Lehre der Bibel* , ii. 283) الى أن المقصود مما ورد بسفر التكوين (٣٢/ ٢٨-٣٠) هو أن الملاك ليس له اسم، أى ليست له فردية تميزه؛ فهو مجرد فرد من طبقة؛ ولكن فى مصارعته نجد أن يعقوب يصارع "إلوهيم" (انظر هوشع ١٢/ ٤).

ويمكن الرجوع لنولديكه (*ZDMG* , xli. 717) للتعرف على أن لفظ "جِن" العربى ليس لفظا دخيلا كما يفترض أحيانا.

*

الملحوظة الإضافية (ب)

القدسية والنجاسة والمحرمات

هناك العديد من الصيغ المتقابلة بين المحرمات البدائية والقواعد السامية الخاصة بالقدسية والنجاسة ستعرض لنا من حين لآخر؛ ولكن قد يكون من الأجدى أن نورد فى هذا الموضع بعض الشواهد المفصلة التى تدل على أن كلا منهما يصعب تمييزه عن الآخر فى الأصل.

هناك سمة مشتركة تجمع بين المقدسات والنجاسات، وهى أن هناك فى كلتا الحالتين بعض القيود على استخدام البشر وملامستهم لها، وأن خرق هذه القيود تنجم عنه مخاطر خارقة. والفارق بين الاثنين يبدو لا فى علاقتهما بحياة الإنسان العادية، بل فى علاقتهما بالآلهة. فالمقدسات ليست متاحة للإنسان، لأنها تنتمى للآلهة؛ أما النجاسة فيتجنبها البشر وفقا لرؤية الديانات السامية

المتأخرة لأنها مكروهة عند الإله وبالتالى فهى محرمة على قدسه أو أتباعه أو على أرضه. ولكن لاشك فى أن هذا التفسير ليس بدائيا حين نأخذ فى اعتبارنا أن الأفعال التى تسبب النجاسة هى نفس الأفعال التى تضع الإنسان فى دائرة المحرمات عند الشعوب البدائية، وأن هذه الأفعال لاإرادية وبريئة فى الغالب، بل إنها ضرورية للمجتمع. لذا فإن البدائى يفرض الحرمة على المرأة فى نفاسها وحيضها وعلى الرجل إن لامس جثة ميت، وهو مالا علاقة له باحترام الآلهة، بل لمجرد أن الولادة وكل مايتصل بتكاثر الأنواع من ناحية، والمرض والموت من ناحية أخرى تدخل فى نظره ضمن أفعال قوى خارقة من نوع شديد الخطر. وإن سعى الى التعليل فهو يسعى اليه بافتراض وجود أرواح لها قوى خارقة فى مثل هذه المناسبات؛ وهو فى كل الأحوال يرى فى الأشخاص المعنيين مصادر لخطر غامض يحمل كل سمات مرض معد قد يصيب الآخرين مالم تتخذ التدابير الوقائية اللازمة. وهذا ليس من العلم فى شئ لكنه أمر واضح ويشكل أساس نسق سلوكى؛ بينما نجد أن قواعد النجاسة حين يعتقد أنها تقوم على إرادة الآلهة فإنها لاتخلو من التعسف والخواء. وارتباط مثل هذه المحرمات بقوانين النجاسة تظهر فى أجلى صورها حين نلاحظ أن النجاسة تعامل وكأنها عدوى ينبغى إزالتها أو القضاء عليها بالوسائل الحسية. ولنأخذ مثلا قواعد النجاسة الناتجة عن جثث الهوام بسفر اللاويين ١١/ ٣٢ ومابعدها؛ فلابد من غسل كل ماتلمسه؛ والماء حينئذ يصبح نجسا وقد ينشر العدوى؛ بل إن النجاسة

إذا أصابت وعاء من الخزف فيفترض أنها تتخلل مسامه ويستحيل إزالتها، وبالتالى فلابد من كسر الوعاء. ومثل هذه القواعد لاشأن لها بروح الديانة العبرانية؛ ولايمكن أن تكون سوى بقايا خرافات بدائية كتلك التى كان يؤمن بها البدائى الذى يتحاشى دم النجاسة وما إليه باعتباره جرثومة خارقة وخطيرة. ويتضح قدم المحرمات العبرانية من عودة بعضها الى الظهور فى الجزيرة العربية؛ قارن مثلا بين سفر التثنية ٢١/ ١٢، ١٣ والطقوس العربية الخاصة بإزالة نجاسة الترمل (*supra*, pp. 422, 428, n.). فالطقس فى النمط العربى من نوع بدائى صرف؛ فكان الخطر الماحق الذى يتهدد أى رجل إذا تزوج بالأرملة ينتقل بصورة مادية بحتة الى أى حيوان أو طير يعتقد أنه يموت نتيجة لذلك. وكذلك الحال فى شريعة تطهير الأبرص (اللاويين ١٤/ ٤ ومابعدها) حيث تنتقل النجاسة الى عصفور يطير بعيدا به؛ وتأمل أيضا طقس كبش الفداء. ونجاسة الحيض كان معترفا بها عند كل الساميين[٣] وعند كل الشعوب البدائية والقديمة. وترتبط هذه النجاسة حاليا عند الشعوب البدائية بالفكرة التى ترى أن دم الحيض خطر على الإنسان، وحتى الرومان كانوا يعتقدون أنه 'ملئ بالصفات المميتة' (Pliny, *H. N*. vii. 64). وهناك خرافات مماثلة لاتزال شائعة حاليا بين العرب حيث لايزال هناك كثير من القوى الخارقة تنسب للمرأة فى هذه الحالة (القزوينى، ج١، ص٣٦٥). لذا فإن الحرمة السامية فى هذه الحالة تشبه الحرمة البدائية تماما؛ ولاشأن لها باحترام الآلهة، بل إنها تنبع من الخوف من التأثيرات

الخارقة المرتبطة بالحالة الجسمانية للمرأة. كما تتضح حرمة الأشياء النجسة بناء على القوى الخارقة الكامنة فيها من حقيقة فحواها أن هذه الأشياء تصل الى أوج قوتها فى السحر؛ فدم الحيض من أقوى التعاويذ عند معظم الشعوب، وكذلك كان عند العرب (القزوينى). ويبين لمهاوزن مدى عمق الصلة بين مفاهيم التمائم والحلى (*Heid.* p. 143)، إلا أنه لم يوضح أن الأشياء النجسة لاتقل قوة فى تأثيرها. فمثل هذه التمائم تسمى عند العرب "نَجِسة" أو "مُنجَّسة"؛ ويروى أن العرب الوثنيين كانوا يربطون الأشياء النجسة وعظام الموتى وخرق الطمث حول خصور الأطفال لتجنب الجن والحسد (القاموس)؛ انظر يعقوب الرهاوى، ٤٣.

وقد سبق أن رأينا فى حالة الخنزير أن تحريم أكل لحم بعض الحيوانات يعزى فى ديانات الساميين المتأخرة الى وقوعها فى منطقة وسط بين النجاسة والقدسية. ولانستطيع أن نوضح هذه النقطة إلا حين نأتى للحديث عن القربان حيث يرجح أن تكون معظم هذه القيود إن لم يكن كلها موازية للحرمة التى تفرضها الطوطمية على أكل لحم الحيوانات المقدسة. وفى نفس الوقت قد يلاحظ أن هذا التحريم يفصح عن أصله البدائى بطبيعة العقوبة الخارقة التى تنسب اليه. وإذا كانت عشيرة الأيل من قبائل أوماها تعتقد أن لحم الأيائل لايؤكل إلا إذا ظهرت البثور على أجسامها، فكذلك الحال عند السريان حيث كانوا يعتبرون السمك مقدسا بالنسبة للإله أتارجاتيس ويعتقدون أن من يأكل

لحمه تصيبه القرحة والانتفاخ والهزال.[٤] وعقاب مثل هذه الفعلة الشنعاء فى كلتا الحالتين ليست حكما إلهيا بالمعنى المعروف لنا، بل تنشأ مباشرة عن التأثيرات الشريرة الكامنة فى الشئ المحرم نفسه حيث يعتقد أنه يثأر لنفسه من الآثم أو شئ من هذا القبيل. ويتفق مع هذا أن الحيوانات الأشد نجاسة تمتلك قوى سحرية؛ فكان الخنزير الذى كان العرب والعبرانيون والسريان يمتنعون عن أكل لحمه (Sozomen, vi. 38) مصدرا لكثير من التعاويذ والعقاقير السحرية (القزوينى، ج ١، ص٣٩٣).

إن افتقار تشريعات النجاسة للعقلانية والمنطق من وجهة نظر أية ديانة روحانية أو حتى من وجهة النظر الوثنية المتأخرة يعد أمرا واضحا لدرجة تحتم اعتبارها من بقايا نمط قديم من العقائد والمجتمعات. لذا فإن أى باحث فى التاريخ لايستطيع أن يرفض تصنيفها ضمن المحرمات البدائية. ويبدو أن المحاولات الرامية لتفسيرها بغير ذلك والتى نصادفها هنا وهناك تقتصر على بعض الكتّاب ممن يعتمدون على الحدس ولادراية لهم بالسمات العامة للفكر والعقيدة فى المجتمعات البدائية. أما بالنسبة للأشياء المقدسة بالمعنى الحرفى للكلمة، أى الأشياء المتعلقة بعبادة الآلهة وخدمتها بصورة مباشرة فتعترضها مشكلات أكثر؛ فالكثير من تشريعات القدسية قد يبدو أن لها معنى معقولا حتى فى الأنماط الأرقى من الديانات وأنها تجد تفسيرها الصحيح فى عادات المجتمعات المتقدمة ومعتقداتها. وأكثر الآراء شيوعا عن المغزى من تقييد حرية

الإنسان فى استعمال الأشياء المقدسة فى الحاضر هو أن الأشياء المقدسة ملك للإله، لذا فإننا نسعى (supra , p. 142 sq.) الى توضيح أن فكرة الملكية لاتكفى لتفسير حقائق الحالة. فممتلكات الإنسان تشمل أشياء له فيها حق كامل؛ أما فى الأشياء المقدسة فللأتباع حقوق فيها وكذلك الآلهة ولو أن حقوقها تخضع لقيود محددة. والمالك ملزم باحترام ملكية الآخرين فى حفظه لحقوقه؛ إلا أن مبدأ القدسية كما نجده فى شريعة الحرم يمكن استغلاله لإبطال امتيازات الملكية البشرية. والقدسية فى هذا المقام تضاهى الحرمة تماما. والفكرة القائلة بأن بعض الأشياء محرمة بالنسبة لأحد الآلهة أو أحد الرؤساء ليس لها معنى إلا أنه باعتباره الأقوى، بل باعتباره ذا قوة خارقة، لايسمح لأحد بالتلاعب بها. ولتطبيق الحرمة ليس من الضرورى أن تكون هناك ملكية مسبقة من جانب الإله أو الرئيس؛ وقد تتحول طيبات الآخرين الى حرمات وتنتقل الى مالكها الأصلى بمجرد الاتصال بالكيان المقدس أو ملامسة الأشياء المقدسة. وحتى الأرض التى يطأها أحد ملوك تاهيتى كانت تتحول الى حرمة بنفس الصورة التى كان أى موضع يتجلى فيه الإله يكتسب قدسية عند الساميين. ولم تكن حرمة استعمال الإنسان لأحد الأشياء تعنى ملاءمته لاستعمال الإله أو الكيان المقدس بالضرورة؛ والفكرة الجوهرية هى أن استعمال البشر العاديين لهذا الشئ غير مأمون العواقب؛ فقد أصابته عدوى القدسية إن صح التعبير، وبالتالى يتحول الى مصدر جديد لخطر غيبى. وهنا أيضا نجد أن قواعد القدسية

عند الساميين تدل بوضوح على أصلها فى أحد أنساق الحرمات؛ فالتفرقة بين الأشياء المقدسة باعتبارها تصلح لاستعمال الآلهة والأشياء النجسة باعتبارها محرمة على البشر لاتطبق بصورة ثابتة، وتظل هناك بقايا من رؤية تعتبر القدسية معدية كالنجاسة وأن الأشياء التى ينبغى الإبقاء عليها للاستعمال العادى يجب أن تحفظ بمعزل عن عدوى القدسية. وتمثل الإبل عند العرب مثالا دقيقا على الأشياء التى لاشك فى قدسيتها لكنها لاتستخدم فى خدمة الإله. إلا أننا نجد عند بنى إسرائيل القدماء مايماثل ذلك. فبمقتضى التشريع المتأخر (اللاويين ٢٧/ ٢٧) كانت باكورة نتاج الماشية التى لم يكن من الممكن التقرب بها ولايحرص صاحبها على استردادها تباع لصالح قدس الإله، أما فى التشريع القديم (الخروج ١٣/ ١٣، ٣٤/ ٢٠) فكان يتم كسر عنقها، وهو قانون أقل إنسانية من نظيره العربى حيث كانت الحيوانات المحرم على الإنسان استخدامها تطلق حرة.[٥]

وهناك كثرة من الآثار الدالة على عدوى القدسية، وهى آثار تشبه الحرمة تماما. فكانت الحمامة عند السريان على درجة فائقة من القدسية، وكان من يلامسها يصبح محرما لمدة يوم (*Dea Syria* , liv). وفى سفر أشعياء ٦٥/ ٥ يحذر الكهنة الوثنيون المشاهدين من الدنو منهم حتى لاتصيبهم الحرمة.[٦] ولحم التقدمة العبرانية وهو مقدس من الدرجة الأولى ينقل حرمة لكل من يلمسه، وإذا سقطت قطرة واحدة من الدم على ثوب فلابد من غسله، أى لابد من إزالة

القدسية في مكان مقدس؛ في حين أن الوعاء الخزفي الذي يخضل فيه القربان لابد من كسره كما هو الحال حين تسقط حشرة ميتة في وعاء فتنجسه (اللاويين ٦/ ٢٧ ومابعدها (الفقرة ٢٠ ومابعدها في النص العبري؛ انظر اللاويين ١٦/ ٢٦، ٢٨). وفي مكة في عصر الوثنية كان البدو يطوفون حول الكعبة إما عراة أو في ثياب مستعارة من أحد الحُمس، أي الجماعة الدينية بالمدينة المقدسة. ويبين لمهاوزن أن هذا العرف لم يكن قاصرا على مكة، ففي قدس الجلسَد كانت عادة صاحب القربان أن يستعير رداء من الكاهن؛ ونجد نفس هذه العادة في عبادة بعل صور (الملوك الثاني ١٠/ ٢٢)، وهو ما قد نضيف اليه أن داود في سفر صموئيل الثاني ٦/ ١٤ كان يرتدي 'أفود' الكهنوت في عيد إدخال التابوت. وكان قد خلع ثيابه العادية لأن ميكال وصفت فعلته بأنها تعريض فاضح لشخصه؛ انظر أيضا صموئيل الأول ١٩/ ٢٤. وتُفسر العادة المكية بأنهم ماكانوا ليقيموا الطقس الديني وهم في ثياب ملطخة بالخطيئة، إلا إن السبب الحقيقي مختلف تماما. فيبدو أن البعض كان يطوف بثيابه العادية أحيانا، ولكن في هذه الحالة لم يكن يستطيع أن يلبسها أو يبيعها مرة أخرى، بل كان عليه أن يتركها على بوابة الحرم (الأزرقي، ص١٢٥؛ ابن هشام، ص١٢٨). وقد أصبحت 'حريما' (كما يدل البيت الذي يورده ابن هشام) بدخولها للمكان المقدس. ولو بقي هناك أي شك في صحة هذا التفسير فهو يزول بالاستشهاد بفقرة وردت بكتاب 'المناطق الجنوبية من نيوزيلنده' لشورتلاند (Shortland, (*Southern Districts of New Zealand* , p. 293 *sq.* وقد قدمها لى الأستاذ فريزر. يقول شورتلاند:

> 'لم يكن للعبد أو لغيره من غير المقدسين أن يدخل موضعا مقدسا دون أن يخلع عنه ثيابه؛ لأن الثياب باكتسابها للقدسية بمجرد دخولها نطاق الموضع المقدس لن يكون لها أى نفع بالنسبة له من بعد فى حياته العادية'.٧

وفى حالة الثوب إن كان ملطخا بدم تقدمة الخطيئة نجد أن الحرمات الناتجة عن الاتصال بالأشياء المقدسة يمكن إزالتها بالغسل كنظيرتها الناجمة عن الاتصال بالنجاسة. وبنفس الصورة نجد أن الاتصال بكتاب مقدس أو تميمة عند اليهود 'كان ينجس اليدين' ويقتضى الغسل، وكان كبير الكهنة فى يوم الغفران يغتسل بالماء ليس قبل ارتداء الثياب المقدسة وحسب، بل حين يخلعها أيضا (اللاويين ١٦/ ٢٤؛ انظر المشنا، يوما ٨/ ٤). ويؤخذ مثل هذا الغسل عند الشعوب البدائية على أنه يقصد به الإزالة المادية الحرفية لمبدأ الحرمة المعدى، وكل تأويلاته الرمزية لم تكن إلا محاولة بذلت فى المراحل المتأخرة من تطور الدين لتبرير التمسك بالطقوس القديمة.

قد تكون هذه الأمثلة كافية لإيضاح استحالة فصل عقيدة القدسية والنجاسة عند الساميين عن نسق الحرمة. وإن كان هناك من لم يقتنع بهذه الأمثلة فلن يقنعه المزيد منها. ولكن لما كان الموضوع غريبا فى حد ذاته وقد يلقى الضوء

على بعض العادات الغامضة فإننا ننهى هذا الجزء من الموضوع ببعض الملحوظات الإضافية ذات الطابع الحدسى عن الثياب التى كانت ترتدى بالحرم.

واستخدام الكهنة لثياب خاصة للقيام بالمهام الدينية من العادات الواسعة الانتشار ولها صلات لايمكن تناولها إلا حين فى سياق الحديث عن القربان.٨ ولكن من المؤكد أن كل إنسان كان كاهنا لنفسه فى الأصل، ولم يكن الطقس الذى كان الكهنة يؤدونه فى العصور اللاحقة إلا تطورا لما كان يؤديه الأتباع جميعا فى الأصل. وفيما يتعلق بالثياب جرت العادة بالتفرقة بين ثياب الحياة اليومية وثياب المناسبات الدينية. فكان العبرانيون حين يمثلون فى حضرة الإله إما يغسلون ثيابهم (الخروج ١٩/ ١٠) أو يغيرونها (التكوين ٣٥/ ٢) أى أنهم كانوا يرتدون أبهى حللهم، وكانت النساء يتزينّ بالحلى (هوشع ٢/ ١٣)؛ انظر وصف سوزومن لعيد مَمر (Sozomen, *H. E.* ii. 4).

وكان الهدف من غسل الثياب إزالة أية نجاسة محتمل وجودها بالطبع، وفى سفر التكوين ٣٥/ ٢ نجد أن تغيير الثياب له نفس الهدف. إلا أن الأمثلة التى أوردناها من قبل تبين أن أهمية عدم الدخول الى الحرم بأية نجاسة كانت تقابلها ضرورة عدم الخروج الى الحياة العادية بأية دلائل على الاتصال بالمواضع والأشياء المقدسة. وكما كانت كل المناسبات الاحتفالية فى القدم تعد مناسبات مقدسة يمكن افتراض أن أفضل الثياب كانت أيضا ثيابا مقدسة تخصص لأغراض احتفالية. فكانت تعطر (التكوين ٢٧/ ١٥، ٢٧)، وكان العطر عند

الساميين من المقدسات (Pliny, xii. 54) ويتم استخدامه في عمليات التطهر (Herod. i. 198) ويرش على كل من كانوا يقفون أمام الهيكل حسب الطقس الفينيقي بثيابهم الطويلة الفاخرة وعليها شريط وردي يدل على المناصب الدينية (Silius, iii. 23 *sqq*.; Herodian, v. 5. 10). وكانت الحلى كتلك التي كانت النساء تتزين بها في الحرم ذات طابع مقدس أيضا؛ واللفظ السرياني للقرط هو 'كْداشا' أي 'الشئ المقدس'،[9] وكانت الحلى بصفة عامة تستخدم كتمائم.[10] من ثم فإن الثياب المقدسة والثياب الاحتفالية شئ واحد، وبالتالي يمكن افتراض أن الثياب الفاخرة في العصور الأولى كانت تعني الثياب المحرم استخدامها لأغراض الحياة العادية. إلا أن القاعدة العريضة من الناس في أي مجتمع فقير لم يكن بوسعها الاحتفاظ بحلة خاصة للمناسبات الدينية. ومثل هؤلاء كانوا إما يغسلون ثيابهم بعد أية مناسبة دينية خاصة وقبلها (اللاويين ٦/ ٢٧، ١٦/ ٢٦، ٢٨) أو يستعيرون ثيابا دينية. ولم يكن من الممكن غسل النعال إلا إذا كانت من قماش كما هو الحال في الثياب الدينية الفينيقية التي يصفها هيروديان؛ لذا كان يتم خلعها قبل وطأ الأرض المقدسة (الخروج ٣/ ٥؛ يشوع ٥/ ١٥).[11]

ومن الأعراف العبرانية الأخرى التي يمكن الإشارة اليها هاهنا التحريم (حيرِم بالعبرية) الذي كان يتم بمقتضاه الحكم على الآثمين وأعداء الجماعة والإله بالتحريم بالهلاك النهائي. والتحريم شكل من أشكال التكريس للإله

(ميخا ٤/ ١٣؛ اللاويين ٢٧/ ٢٨ ومابعدها). إلا أنه كان فى أقدم العصور العبرانية يعنى ضمنا الهلاك النهائى لا للمعنيين وحدهم، بل لممتلكاتهم أيضا؛ وكانت المعادن فقط هى التى تودع بخزانة بيت الرب بعد إحراقها بالنار (يشوع ٦/ ٢٤، ٧/ ٢٤؛ صموئيل الأول ١٥). وحتى الماشية لم يكن يتم التقرب بها، بل كانت تذبح فقط، والمدينة المحرمة أو المكرسة يجب ألا يعاد بناؤها (التثنية ١٣/ ١٦؛ يشوع ٦/ ٢٦).١٢ وكان مثل هذا التحريم بمثابة حرمة تفرض خوفا من العقاب الغيبى (الملوك الأول ١٦/ ٣٤)، وكما هو الحال فى الحرمة، كان الخطر الناجم عنه معديا (التثنية ٧/ ٢٦؛ يشوع ٧)؛ فمن يدخل بيته شيئا محرما يقع هو نفسه تحت طائلة التحريم.

الملحوظة الإضافية (جـ)

تحريم الجماع

طبقا لما ورد عند هيرودوت (ii. 64) فإن كل الشعوب عدا والمصريين والإغريق εν ιροισι και απο γυναικων ανιοταμενοι αλουτοι εσερχονται εδ ιρν. وهذا دليل على ما كان المصريون والإغريق يمارسونه؛ إلا أن حكمه على سائر الشعوب يفتقر الى الدقة، على الأقل فيما يتعلق بالساميين وبعض أجزاء آسيا الصغرى¹³ ممن كانت ديانتهم بها الكثير من العناصر المشتركة مع عقيدتهم. وفيما يتعلق بالدليل فهو يصل الى نفس الشئ سواء علمنا أن بعض الأفعال كانت محرمة بقدس الإله وعلى الحجيج المتجهين لقدس الإله، أو أن أحدا لم يكن يستطيع أن يدخل الحرم دون أن يتطهر بعد ارتكاب هذه الأفعال. فنجد أن الجماع عند العرب كان محرما على حجيج مكة. ونفس هذه القاعدة كانت سائدة عند المينين فيما يتعلق بالمنصب المقدس لجامع البخور (Pliny, *H. N* . xii. 54). ونجد عند العبرانيين التحريم مقترنا بالتجلى الإلهى فى سيناء (الخروج ١٩/ ١٥). وبتناول الخبز المقدس (صموئيل الأول ٢١/ ٥)؛ ويؤكد سوزومن (ii. 4) على ذلك بالنسبة لمعبد الوثنى فى مَمر؛ ويطالعنا هيرودوت نفسه بأن كل فعل يتعلق بالزواج عند البابليين والعرب كان يعقبه الاغتسال مباشرة، بل أحيانا مايعقبه التطهر بحرق البخور

كما يحدث بالسودان (Herod. i. 198). وهذا التحريم ليس موجها ضد الفجور، فهو ينطبق على الأزواج؛ كما أنه لاينبع من الزهد، فقد كانت معابد آلهة الساميين تعج بالعاهرات المقدسات ممن كنّ يحرصن على الاختلاء برفقائهن خارج نطاق الحرم المقدس (Herod. i. 199؛ انظر هوشع ٤/ ١٤ وهى فقرة تتفق فى التعبير بصورة تدعو للدهشة مع ماورد بالحماسة (ص٥٩٩، البيت الثانى) حيث تشير العبارة الى ممارسة العرب للفجور خارج نطاق الحمى مباشرة).

واتساع نطاق هذا التحريم ليشمل المحاربين حين يخرجون فى حملة سائد عند الشعوب البدائية، ونعلم أنه كان سائدا عند العرب وظل قائما حتى القرن الثانى بعد الهجرة؛ انظر الأغانى ج١٤، ص٦٧ (الطبرى، ط كوسيجارتن، ج١، ص١٤٤)؛ الأخطل، ديوان، ص١٢٠؛ المسعودى، ج٦، ص٦٣-٦٥؛ *Fr. Hist. Ar*. p. 247 *sq*. ويرد الحديث عن الحرب والمحاربين فى العهد القديم باعتبارهم محرمين، وهو مايبدو على صلة بإقامة الاحتفالات عند بدء حملة وبالفكرة القائلة بأن الحرب مهمة مقدسة وأن المعسكر موضع مقدس (التثنية ٢٣/ ١٠-١٥). ولاسبيل الى التأكيد على أن معاشرة النساء كانت تنطبق على المحاربين عند بنى إسرائيل الأقدمين، ولكن يبدو من سفر التثنية ٢٣/ ١٠، ١١ أنه كان كذلك إذا قورن بما ورد بسفر صموئيل الأول ٢١/ ٥، ٦ وصموئيل الثانى ١١/ ١١. فالفقرة فى صموئيل الأول تدعو الى التعليق. ويبدو أن النص

يمكن ترجمته كما هو إذا ماأخذنا كلمة 'يقرش' على أنها بصيغة الجمع، وهو أمر ممكن بدون إضافة 'و'. فيقول داود: ﴿إن النساء قد منعت عنا منذ أمس وماقبله عند خروجي، وأمتعة الغلمان مقدسة وهو على نوع محلل، (الأمثال ٢١/ ٢٧) واليوم أيضا يتقدس بالآنية﴾. فداود يفرق بين الحملة من النوع العادى وتلك التى كانت تبدأ بإحرام المحاربين ومتاعهم. ويشير الى أن خروجه هاهنا ينتمى الى النوع الثانى وأن طقس الإحرام يبدأ بمجرد أن ينضم الى رجاله؛ لكنه يذكر الكاهن بأنه قد اعتاد أن يفرض قواعد الطهر حتى فى الحملات العادية. وقد يترجم لفظ عصورا بمعنى 'محرم' حيث يبدو واضحا أنه تعبير اصطلاحى. وهكذا ففى سفر إرمياء ٣٦/ ٥ ﴿أنا "عَصور" لا أقدر أن أدخل بيت الرب﴾ لاتعنى 'أنا محبوس' (انظر الفقرة ١٩)، بل تعنى 'أنا محرَّم عليّ دخول بيت الرب بنجاسة'. ونعتقد من جانبنا أن عبارة عَسور وعزوب العبرية، وهى من العبارات التى تصنف الى طبقتين يندرج كل شخص ضمن واحدة منهما، معناها 'المحرَّم والحر'؛ انظر أيضا لفظ نعسر العبرى بسفر صموئيل الأول ٢١/ ٧ ولفظ عَصورا (محصور). فنجد نفس المعنى فى لفظ مُعسِر العربى ينطبق على فتاة يتم حبسها بمقتضى الإحرام، وهو ماكان يطبق على الفتيات فى سن البلوغ عند معظم الشعوب القديمة.

الملحوظة الإضافية (ء)

المغزى الجنسى المفترض للأنصاب والأعمدة المقدسة

إن القول بأن النصب والأعمدة عند الساميين هى رموز جنسية من الآراء التى تحظى بقدر من الانتشار بتأثير من موفرز؛ إلا أن الدليل على ذلك ضعيف كما هو الحال فى أغلب نظريات هذا الكاتب. إذ يستند موفرز فى حديثه عن الحقبة قبل الهيلينية الى سفرى الملوك الأول ١٥/ ١٣ وأخبار الأيام الثانى ١٥/ ١٦ حيث يحذو حذو الترجمة اللاتينية للكتاب المقدس فى اعتبار أن كلمة مفلتصت تعنى 'تمثال سارية' (simulacrum Priapi)؛ إلا أن هذا مجرد حدس لاتؤكده النسخ القديمة الأخرى. كما يستعين بسفر حزقيال ١٦/ ١٧ الذى لايشير لعبادة القضيب، بل لتماثيل للبعليم؛ والفقرة منسوخة من الإصحاح الثانى من سفر هوشع. ومن المفسرين المحدثين من يفترض أن لفظ 'يد' العبرى بسفر أشعياء ٥٧/ ٨ معناه القضيب الذكرى. وهذا من قبيل الحدس، وحتى إن تأكدت صحته فإن استخدام لفظ 'يد' بمعنى 'سارية' لايزال فى حاجة الى تفسير ليس بافتراض أن كل نصب أو عمود يعد نصبا للقضيب، بل من الرمزية الواضحة لكلمة للعلامة على شكل إصبع. وغالبا ما كانت للنصب الفينيقية الخاصة بتانيث وبعل هامان يد، لكنها يد حقيقية وليست قضيبا ذكريا.

كانت الرموز المكشوفة فى العصور القديمة تستخدم للدلالة على الجنس بلا

حساسيات، كما نجد الرموز الأنثوية منقوشة على الصخور فى العديد من الكهوف الفينيقية. ويذكر هيرودوت (ii. 106) أنه رأى بفلسطين الشام نصبا حجرية عليها نقوش، ويفترض أنها مصيبوت خاصة بالإلهات من الإناث؛ ولكن كيف يؤكد ذلك الرأى القائل بأن المصيًا تمثل ανοροδ αιδοιον، هذه نقطة لاأستطيع فهمها. والحقيقة أن هذه النظرية الجنسية تبدو وكأنها تقوم على حقيقة أن المصيًا تمثل الآلهة من الذكور والإناث على السواء دون تمييز. وفى حقبة لاحقة نجد أن لوسيان يشير الى النصبين الكبيرين القائمين بساحة معبد الحيرة باسم "القضيبين" (*Dea Syria* . xvi.). ومثل هذين النصبين التوأم من الأشياء التى كانت شائعة فى معابد الساميين؛ وحتى هيكل أورشليم كان يضم مثلهما، فنراهما على المسكوكات يمثلان الهيكل فى بافوس؛ وهو مايضفى أهمية على الدليل الذى أورده لوسيان خاصة حين يطالعنا بأنهما كانا يحملان نقشا بما معناه أن 'هذين القضيبين أقامهما ديونيسس لأمه هيرا'. ولكن يبدو أن النقش كان باليونانية ولايثبت إلا أن الإغريق الذين كانوا يألفون الرموز الجنسية فى ديانة ديونيسس ويعتبرون أن الأعياد الدينية المتحررة عند الساميين خاصة بديانة ديونيسس وضعوا تفسيرهم الخاص بهم على النصب. وفى كتاب لوسيان يبدو واضحا أن مغزى النصب والغرض منها كان مسألة مفتوحة. وقد اعتاد البشر على تسلقها وقضاء أسبوع على قمتها كما يفعل زهاد النصارى فى نفس المنطقة. ويرى لوسيان أن هذا أيضا كان لديونيسس، إلا أن أهالى المنطقة

يقولـون إنهم إما كانـوا على هذا الارتفاع يقـيمـون حوارا عن كثب مـع الآلهة ويصلون لأجل خيـر الشام كله، أو أن هذا العمل كـان إحياء لذكـرى الطوفان حين أدى الهلع بالناس الى تسلق الأشـجار والجبال، وهى عبـارات لاتحمل أى معنى جنسى.

بالإضـافـة الى ذلك فـإنموڤرز (i. 680) يسـتشـهـد بقول أرنوبيـوس (Arnobius, *Adv. Gentes* , v. 19. p. 212) بأن القضـبان باعتـبارها علامـات على فضل الآلهـة كانت تقدم لكـهنة الإلهة ڤينوس القبـرصية؛ إلا أن استخدام القضيب كتميـمة، وهو أمر كان شائعا فى القدم، قد يلقى الضوء على أصل النصب المقدسة. وكل مايستنتجـه غير ذلك محض خيالات بلا دليل على أى جزء منها، كما لم نجد مايؤكد رأيه عند الكتّاب المحدثين.

الملحوظة الإضافية (هـ)

الجزية الدينية بالجزيرة العربية - تقدمة الباكورة

ذكـرنا فى متن الكتاب أن فكرة الجـزية الدينيـة ليس لها مكان عند العـرب البـدو ولاشك فى أن هذه العبـارة تتفق مع الحـقائق. ولكن من المهم أن نـحدد بأدق صورة ممكنة ما إذا كـان لمفهوم الجزية وتقدمـات الولاء والطاعة التى تقدم للإله مكان فى الديانة القـديمة للسـاميين البـدو الخلص، وأن نحـدد تلك المكانة بدقـة إن وجدت. ونظرا لأن مناقـشة هذه النقطة تمس مـوضوعـات بعيـدة عن

موضوع المحاضرة السابعة فقد استبقينا الخوض فيها الى ملحوظة إضافية.

إن فكرة الجزية الدينية عند الساميين الزراعيين ترتبط فى المقام الأول ببواكير الثمار وأعشار المحاصيل الزراعية. وقد اندرجت القرابين الحيوانية فى النهاية تحت فئة تقدمات الطاعة؛ لذا فحين لم تكن تقدم كتقدمات طوعية، بل وفقا للقواعد الدينية التى كانت تتطلب تقدمات محددة فى مناسبات محددة، كانت تعتبر نوعا من الجزية أيضا. ولكن سبق أن لاحظنا وجود تفرقة واضحة حتى فى العصور المتأخرة بين تقدمات الحبوب التى كانت تقدم كرواتب للإله والقرابين الحيوانية التى كانت تستخدم فى إقامة عيد يجمع بين الإله وأتباعه. أما القول بأن الضحية كانت تقدم كلها للإله فيعيد بعضها للعابد لكى يولم فى المعبد بوصفه ضيفا على الإله فهو تفسير إعقد من أن يعد بدائيا؛ ومن ناحية أخرى إذا اعتبرنا القربان مجرد وليمة يمدها العابد ويكون الإله فيها هو الضيف الأكبر فلن تكون هناك جزية أو حتى تقدمة بالمفهوم القديم. فلم يكن كرم الضيافة عند الشعوب القديمة يصنف باعتباره تقدمة؛ وحين يقوم أحد الناس بذبح حيوان فإن كلا من الحاضرين يحصل على نصيب فى الوليمة بالطبع، ولايشعر من يأكلون بأن هناك هدية قدمت لهم. من ثم فليس من المرجح أن يطلق على تقدمات اللبن التى كانت تسكب تحت أقدام الأصنام العربية اسم تقدمات بالمعنى الدقيق للكلمة، أى بمعنى نقل الملكية، فلايزال من العار فى عرف البدو أن يباع اللبن (Doughty, i. 215, ii. 443) وليس هناك من يرفض إعطاء

جرعة من إناء اللبن لمن يطلب. وفى مجتمع لايباع فيه اللبن واللحم وليس فيه من يرد ضيفا عنهما لاينبغى لنا أن ننظر الى الوليمة القربانية باعتبارها دليلا على أن العرب كانوا يدفعون جزية لآلهتهم.

إن الجزية التى تدفع من أبكار المحاصيل الزراعية والأعشار تعتبر ضريبة على ماتنتجه الأرض وتدفع للآلهة بوصفهم بعليم أو سادة الأرض. ولايمكن أن تظهر الجزية بهذه الصورة عند البدو الخلص. ولكن تدفع الجزية أيضا للملوك وهم ليسوا سادة للأرض من جانب رعايا ليسوا أجراء عندهم. ومن أمثلة هذه الجزية العشر الملكى عند بنى إسرائيل وكان يدفعه ملاك الأراضى من الأحرار؛ ومن هذا المنظور يمكن القول إن الجزية التى تدفع للإله بوصفه ملكا أو زعيما لأتباعه قد يكون لها مكان فى المجتمع البدوى الخالص. وعلينا فى مناقشتنا لهذا الاحتمال أن نأخذ فى اعتبارنا التكوين الفعلى للمجتمع العربى.

ليست هناك ضرائب عند القبائل الحرة بالصحراء العربية ولايجبى الزعماء أية موارد من أفراد قبائلهم، بل ينتظر منهم أن يستخدموا ثروتهم بسخاء للصالح العام. فينتظر من الشيخ أو الأمير فى العصر الحديث حسب وصف بوركهارت (Burckhardt, *Bed. and Wah* . i. 118) أن يعامل الغرباء بطريقة أفضل من أى فرد آخر من أفراد القبيلة وأن يرعى الفقراء وأن يقتسم الهدايا التى يتلقاها مع رفاقه. 'ووسيلته لتحمل هذه الأعباء هى الجزية التى يجبيها من قرى الشام والرسوم التى يتلقاها من قافلة الحجيج الى مكة'، وهو

نوع من الابتزاز. وما الابتزاز إلا شكلا مقننا من أشكال النهب، والأموال التى تتم جبايتها بهذا السبيل تشبه الأموال التى كان يتم الحصول عليها قبل ذلك من نهب الأعداء والأغراب مباشرة. فكان زعيم القبيلة فى الجزيرة العربية القديمة يحصل ربع غنائم الحرب (الحماسة، ص٣٣٦، البيت الأخير؛ الواقدى، ط كريمر، ص١٠)، كما كانت له بعض الموارد الإضافية، وخاصة الحق فى الاحتفاظ ببعض الهدايا لنفسه قبل توزيعها فيما كان يعرف باسم "الصفايا" (الحماسة، ص٤٥٨، البيت الأخير؛ أبو عبيدة، تحقيق رايسكه Reiske, *An. Musl* . i. 26 *sqq*).[١٤] وكان زعيم القبيلة عند العبرانيين أيضا يتلقى نصيبا حرا من الغنائم (صموئيل الأول ٣٠/ ٢٠) مع الحق فى اختيار إحدى الهدايا فيما يشبه الصفايا (القضاة ٥/ ٣٠، ٨/ ٢٤). وينص التشريع اللاوى على نصيب ثابت من الغنائم لقدس الإله (العدد ٣١/ ٢٨ ومابعدها) وهو مايماثل ربع الزعيم الذى يتحول الى خمس يخصص لله ورسوله فى الحكم الدينى عند المسلمين، إلا أن جزءا منه يستغل للوفاء بأعباء خيرية مما كان يقع على عاتق الزعماء فى القدم. وهذه الجزية الدينية الثابتة حديثة العهد سواء عند العرب أو العبرانيين؛ إلا أن الغنائم كانت من الموارد الرئيسة للنذور حتى فى العصور القديمة. وكانت نذور العرب قوامها السيوف (Wellh. p. 110؛ صموئيل الأول ٢١/ ٩)؛ وكان جزء من غنائم الزعيم عند العبرانيين يتحول الى وقف (القضاة ٨/ ٢٧؛ صموئيل الثانى ٨/ ١٠ ومابعدها؛ ميخا ٤/ ١٣). فيخصص

ميشع المؤابى جزءا من غنيمته لكاموش؛ ونجد العشر المقدس عند الإغريق فى صورة نسبة مئوية من الغنائم. على أية حال فإن تخصيص نصيب من الغنائم للزعيم أو الإله لايدخل تحت تصنيف الجزية. وفى ضوء المبدأ العربى العام الذى يقضى بعدم فرض الزعيم لأية ضرائب على أفراد قبيلته لايبدو أن هناك أى مجال لتطور نظام للعوائد الدينية طالما أن الآلهة كانت قبلية ولاتعبد إلا فى قبيلتها. فالجزية عند العرب مال يدفع لقبيلة غريبة أو لزعمائها سواء بالابتزاز أو فى مقابل الحماية. والملك الذى يتلقى العطايا والجزية هو ملك يحكم رعايا من غير عشيرته وبالتالى فهو لايلتزم بمساعدتهم أو حمايتهم على نفقته. ونرى من جانبنا أن أقدم الضرائب العبرانية كانت تقوم على هذا المبدأ؛ ويبدو أن سليمان استثنى سبط يهوذا من تقسيم مملكته لأسباب مالية (الملوك الأول ٤/٧ ومابعدها)، فى حين أن داود بوصفه محاربا ثريا كسب أموالا طائلة من الشعوب التى انتصر عليها ربما لم يكن يجمع ضرائب من رعاياه من بنى إسرائيل. أما شاول فلانعرف عنه إلا أنه نشر الرخاء بين أفراد قبيلته (صموئيل الأول ٢٢/٧). ولم يتم تطبيق النظام الضرائبى الذى ورد وصفه بالإصحاح الثامن من سفر صموئيل الأول تطبيقا كاملا إلا فى عهد سليمان على الأقل، وتشير تفاصيله الى أن الملكية العبرانية المتطورة فى الشئون المالية وغير المالية أخذت درسا من جيرانها الفينيقيين والمصريين.

وإذا عدنا الى العرب نجد أن جزءا من الجزية التى كان الزعماء والملوك

يتلقونها من الغرباء كان فى صـورة رسوم تحصل من التجار (Pliny, *H. N*. xii. 63 *sqq.*). وكان للآلهة نصيب من هذه الجزية حسب رواية بلينى عن تجارة البخور وحسب إشارة الأزرقى (ص١٠٧) ضمنا الى أحوال التجار الإغريق فى مكة. فكان هناك ارتبـاط بين التجارة والدين عند السـاميين عامـة؛ وكانت أغنى المعابد بالمدن التى كانت تدين بأهميتها للتجارة.

وهناك صورة حية للنوع الآخر من الجزية الذى كـانت تدفعه القبيلة التابعة لأمير العشـيرة الغربية نجدها بكتاب الأغـانى ج١٠، ص١٢ حيـث نجد زهير بن جذيمة جالسا بسوق عكاظ لجباية الـزبد واللبن المخثر وصغار الماشية من هوازن التى كانت تتـردد على سوقه السنوى. كـما أن الجزية التى كان المؤابيـون الرعاة يؤدونها لملوك آل عُمرى كانت فى صورة أغنام (الملوك الثانى ٣/ ٤)؛ ومن هذه التشبيهات يمكن لنا أن ندرك أن التـقدمات القربانيـة الغذائية قد تعد مـن قبيل الجزية حين لـم يكن الأتباع هم أفراد القبـيلة، بل أتباع إلههم. ولكن إذا افترضنا أن القرابين كـانـت تعتبر بالـنسبة للبدو السـاميين القدمـاء جزية وعطايا تنم عن الولاء فإننا نفتـرض بذلك أن الشـكل الأصلى لديانة الساميين هو التبـعية، وهو افتراض يصعب تأكيده.

وهكذا يبدو أن كل مـانعرفه عن المؤسـسات الاجتمـاعية عند العـرب يتفق تمامـا مع النتائج التى تم التـوصل اليهـا فى نص هذه المحاضـرات فيـما يتـعلق بالمغزى الأصلى للقربان. والنتيجة التـى يشير اليها الطقس، وهى أن القربان لم

يكن شيئا يدفع للإله بل مجرد مشاركة من جانب الأتباع وبعضهم البعض ومع إلههم، تتفق مع العلاقات التى كانت تربط الزعماء بأفراد قبيلتهم؛ وحين نقرأ أن عبادة آلهة البيت قبيل ظهور الإسلام كانت تتمثل فى ضربها باليد فى الدخول والخروج (*Muh. in Med* . p. 350) فإن علينا أن نتذكر أن تحية الإجلال هى كل ما كان أى زعيم كبير ينتظره من أدنى أفراد قبيلته فى الظروف العادية. وفى أعياد الحج عند العرب والعبرانيين على السواء لم يكن هناك من يفد بلا هدية معه، إلا أن هذا كان ينطبق على عبادة الآلهة الغرباء.

ودفع الجزية يتضمن أمرين: (١) نقل الملكية (٢) الالتزام بدفع شئ ولو بصورة غير ثابتة. وقد سبق أن بينا فى نفس هذه الملحوظة وفى سياق المحاضرة الحادية عشر أن القربانَ العربى لايمكن اعتباره من قبيل نقل الملكية. أما الشرط الثانى فلم يكن يلبى فى معظم القرابين، لأن مسألة مثول المرء بين يدى الإله ليقدم القربان حتى فى شهر رجب كانت تترك لإرادته الحرة.

على أية حال يبدو أن الحرية المطلقة لإرادة الفرد فى شئون الفريضة الدينية عند العرب فى الأجيال التى سبقت ظهور الإسلام كانت تعزى فى جزء منها الى تصدع الديانة القديمة. ولاشك مثلا فى أن طقوس الزهد فى أثناء حروب الثأر كانت مفروضة فرضا فى العرف الدينى فى عصر من العصور، بينا كانت تقام بنذر طوعى قبيل ظهور الإسلام (*infra, Note* K). كما كانت هناك قيود دينية محددة على استخدام المرء لمتلكاته وليس هناك مايدل حتى فى العصور

اللاحقة على أن هذا الاستخدام أصبح اختياريا تماما، ومن ذلك مثلا تحريم استخدام الناقة التى ولدت عشر نوق من الإناث فى الأشغال العامة. إلا أن ملكية مثل هذه الناقة فى العصور القديمة لم تكن تمنح للإله؛ وكان المنع قائما على حرمة (*supra* , p. 149).

ومع ذلك هناك قربان عربى واحد له سمة الجزية الثابتة التى تدفع للإله، ألا وهو قربان "الفرع" أى باكورة نسل الحيوان. وقد سبق أن أشرنا (*supra* , p. 227, note 3) الى أن الروايات التى وصلتنا عن "الفرع" مشوشة وغير مؤكدة؛ ولكن مع أن اللفظ يبدو أنه كان يمتد ليشمل قرابين أخرى كان يشير الى "القاعود أو الحمَل الذى يولد أولا". وهذا هو التعريف الذى ينص عليه الحديث وتؤكده القول المأثور الذى ورد لدى الميدانى ج٢، ص٢٠ (Freytag, *Ar. Pr* . ii. p. 212). ونعرف من الحديث أيضا (لسان العرب) أن العادة جرت بالتقرب بالفرع وهو لايزال صغيرا بحيث يكون لحمه ملتصقا بجلده كالصمغ، ويبدو أن هذا القربان كان يشبه تقرب العبرانيين بباكورة نسل البقر والأغنام والتى كانت تقدم فى أقدم التشريعات (الخروج ٢٢/ ٣٠) فى اليوم الثامن من مولدها. ومما يؤسف له أن الغموض يحيط بتعريف "الفرع" العربى، فاللفظ معناه باكورة نسل الحيوان أو باكورة نسل السنة، ويأخذ الميدانى اللفظ بالمعنى الأخير ويجعل "الفرع" مرادفا للربُع، أى القاعود الذى يولد فى الربيع وهو موسم وفرة الكلأ حيث يكون غذاء الأم وفيرا فينشأ قويا وفى حالة أفضل

من النوق التى تولد فى غير هذا الموسم (التكوين ٤/ ٤). ولكن بعيدا عن التشابه بين هذا القربان والأبكار العبرانية التى تفسر دون لبس بأنها "مايولد بكرا" (الخروج ٣٤/ ١٩)، هناك معان أخرى للفظ "فرع" العربى تستبعد تأويل الميدانى؛ ومن المفترض أنه سواء أكانت القاعدة قد تراخت أو طرأت عليها تغييرات فى العصور اللاحقة فقد كانت هناك عادة سامية شديدة القدم تسبق الانفصال بين العرب والعبرانيين بالتقرب ببواكير الماشية. والقول بأن هذه التقدمة كانت تعنى بالنسبة للحياة البدوية ما كانت تقدمة باكورة الثمار تعنيه بالنسبة للشعوب الزراعية، أى جزية تدفع للإله، هو استنتاج أقرب الى اليقين. ولكن يبدو مما سبق قوله استحالة أن تكون هناك جزية تؤدى للإله بوصفه زعيما أو ملكا فى العصور الشديدة القدم حين كان العرب والعبرانيون لايزالون يعيشون معا؛ وحتى فى نمط قربان أبكار نسل الحيوان عند العبرانيين نجد مايدل على أن التطابق بينه وبين تقدمة باكورة الثمار ليس تاما كما يبدو للوهلة الأولى.

إن باكورة الثمار تقدمة سنوية من أبكر ثمار العام وأفضلها، أما أبكار الحيوان فهى أول ماتلده أنثى الحيوان. والمقابل لها فى مملكة النبات نجده فى تشريعات اللاويين ١٩/ ٢٣ ومابعدها حيث تقضى بأن تعامل ثمار الحديقة الجديدة بوصفها "غلفاء" (أى غير مختتنة) لمدة ثلاث سنين فلاتؤكل، وبأن تكون ثمارها فى السنة الرابعة قدسا للرب، ثم يحل أكل ثمارها بعد ذلك. والسمة

المميزة فى هذا التشريع والتى ينبغى استنباط مغزاه الأصلى منها هو حرمة ثمار السنوات الثلاث الأولى وليس التقدمة التى تؤدى للهيكل فى السنة الرابعة. وهناك شكل من أشكال الحرمة يكمن أيضا فى ثنايا قربان أبكار الحيوان ويتضح من اشتراط التشريع العبرانى القديم بكسر عنق بكر الحمار إن لم يفتديه صاحبه (الخروج ٣٤/ ٢٠). ومع ذلك نرى أن الميل كان يتجه الى إدراج كل هذه التقدمات ضمن الجزية الدينية؛ فكان الحمار الذى لايفتدى فى التشريع اللاحق (اللاويين ٢٧/ ٢٧) يباع لصالح قدس الرب، ولابد أن يفتدى بكر نسل البشر حتى فى التشريع الأقدم.

والشئ المحرم هو فى الأساس شئ له صفات خارقة وينتمى الى نوع يحرم استخدامه لأغراض عادية. وهذا هو كل ما كان يندرج فى التشريع القديم ضمن قدسية الحمار البكر؛ ومثل هذا الحيوان هو الذى كانت العرب تسمح بإطلاق سراحه بدلا من قتله. إلا أن الماشية بكل أنواعها كانت على درجة من القدسية فى أقدم العصور وكانت تخضع للحماية ببعض القيود التى كانت تحرم استخدام البشر لها باعتبارها مجرد منقولات؛ وهكذا يبدو أن القدسية الفطرية للحيوان البكر (اللاويين ٢٧/ ٢٦) ماهى إلا شكلا أرقى للطهارة المتأصلة فى الماشية. ويمكن التحقق من صحة هذا الاستنتاج باختبار عملى؛ فلو كانت الأبكار حيوانات ذات قدسية فطرية خاصة لكانت القرابين التى تصلح لها إعمال خاصة بالتوحد أو مُحرَقات قربانية أو ما شابه ذلك، لا مجرد طعام

قربانى عادى. وكان هذا هو الحال بالفعل فى أقدم عصور العبرانيين؛ فالفصح الذى هو قربان أبكار الحيوان الأول يعد طقسا تكفيريا من نوع استثنائى تماما (*supra*, p. 406).١٥

كما أن هناك صلة وثيقة بين الأبكار ومُحرقة قربان التكفير؛ فكلاهما قاصر على الذكور، ومُحرقة صموئيل (صموئيل الأول ٧/ ٩) هى حمل رضيع فى حين أننا نرى فى سفر الخروج ٢٠/ ٣٠ أن الأبكار كانت تقدم فى اليوم الثامن (انظر اللاويين ٢٢/ ٢٧).

ولطالما كان تقديم الأبكار من الذكور (الخروج ١٣/ ١٣، ٢٢/ ٢٨، ٣٤/ ٢٠) يمثل مشكلة. فجرت العادة بافتداء أبكار البشر، وكان هذا الافتداء فى الإصحاح ٣ من سفر العدد يتصل بصورة معقدة للغاية بتقديم سبط لاو للرب. ولكن يبدو أنه فى الحقبة التى سبقت السبى مباشرة حين كانت قرابين الأطفال الأبكار لاتزال شائعة كان يفترض إدراج فى هذه التقدمات الرهيبة ضمن تشريع الأبكار (إرمياء ٧/ ٣١، ١٩/ ٥؛ حزقيال ٢٠/ ٢٥). ومن السخف أن يستنتج من ذلك أن بنى إسرائيل كانوا فى فترة من تاريخهم يتقربون بالفعل بكل بنيهم الأبكار؛ ولكن من ناحية أخرى لابد أن كان هناك سبب فى العادة القديمة للإيمان بأن الإله يطلب قربانا كهذا. والحقيقة أنه حتى فى العصور القديمة حين كانت بعض الظروف الاستثنائية تستدعى التقرب بضحية آدمية كانت هذه الضحية طفلا ويفضل أن يكون بكرا أو ابنا وحيدا تختاره الشعوب

التى كانت تعيش بفلسطين وحولها.[16] والتفسير العام لهذا القربان هو أنه أغلى تقدمة يمكن لبشر أن يقدمها؛ ولكن يجب اعتباره اختيارا لأشد أنواع الضحايا قدسية لغرض خاص. ونرى من جانبنا أن كل مميزات البكر عند الساميين كانت فى أصلها مميزات الطهارة؛ فدم العشيرة المقدس يجرى فى عروقه فى أنقى صوره وأقواها (التكوين ٤٩/ ٣؛ التثنية ٢١/ ١٧). ولم تكن القدسية المتأصلة فى البكر سواء فى حالة الأطفال أو فى حالة الماشية تعنى فى الأصل أنه من المحتم التقرب به أو تقديمه للإله على المذبح، بل كان معناه أنه إذا كان لابد من تقديم قربان فهو أفضل الضحايا وأصلحها لأنه أقدسها. أما بعد أن أصبحت الأفكار القديمة عن القدسية عسيرة على الفهم وأصبحت الحيوانات المقدسة تعنى حيوانات مخصصة للقرابين كان هناك امتداد واضح لهذه الرؤية الجديدة عن القدسية يتطلب ضرورة أن يفتدى البكر الآدمى باستبدال ضحية حيوانية به (التكوين ٢٢)؛ ومن هذه العادة أيضا تطورت قرابين مُلُك فى القرن السابع حين كانت الوسائل العادية أضعف من أن تهدئ من غضب الإله.

ونجد قربان الأبكار فى الفصح وقد اتخذ شكل وليمة سنوية تقام بموسم الربيع. ولم يكن هذا الربط ممكنا إلا حين كان وقت الولادة فى الربيع. وفيما يتعلق بالأغنام كان هناك موسمان آخران للولادة فى إيطاليا القديمة، فبعض النعاج تلد فى الربيع وبعضها الآخر فى الخريف. وقد يستنتج أن نفس الشئ كان ينطبق على فلسطين من النسخ القديمة لسفر التكوين ٣٠/ ٤١، ٤٢.[17] أما

فى الجزيرة العربية فكل الماشية صغيرها وكبيرها تلد بموسم الرعى فى الربيع بما يعد وفاء بالشرط الضرورى لأى قربان ربيعى بالأبكار،[١٨] وهو أيضا سبب للربط بين قرابين رجب العربية وقربان الأبكار.

*

الملحوظة الإضافية (و)

قرابين الحيوانات المقدسة

لم نتناول فى متن المحاضرات سوى الحيوانات التى تتفق وتعريف جوليان للمخلوقات التى تصلح لقرابين التكفير السرية، أى الحيوانات المستبعدة من قائمة طعام الإنسان بطبيعتها. إلا أن هناك حيوانات أخرى لم يكن أكل لحمها محرما تماما فى العصور التى توفرت لنا سجلات عنها وكانت معروفة بقدسيتها الطبيعية وهو مايضفى عليها قيمة خاصة حين تستخدم كقرابين. وحين تتوقف قدسية أحد فصائل الحيوان عن التميز بالمحرمات المحددة التى نجدها فى حالة الخنزير أو الكلب أو الحمام فإن الدليل على أنها كانت مقدسة بالنسبة لإحدى الدوائر الدينية الخاصة يتوقف على الشواهد والظروف ويكتنفه شئ من الغموض. ولكن قد يكون من المفيد أن نستشهد بمثال أو اثنين يوضحان هذه النقطة أو يجعلانها تستحق مزيدا من التعمق على الأقل.

١. كان الأيل والظبى بمختلف نوعيهما من الحيوانات المقدسة فى عدد من المناطق السامية؛ انظر كتابنا *Kinship* , p. 194. والحقيقة أن أكل لحمهما لم يكن محرما، ولكن كانت تربطهما علاقة خاصة بمختلف الآلهة. فكانت تطعمان الغزلان المقدسة تتدافع بأعداد كبيرة حتى عصر متأخر فى أقداس كمكة وتبالة (Wellh. p. 102) وفى الجزيرة التى أشار اليها آريان (Arrian, vii. 20).

كما أن الغزلان كانت تتخذ رموزا مقدسة بجنوب الجزيرة العربية فى ديانة عثار؛ وفى مكة فى ديانة العزة؛ وفى فينيقيا على كل من الأحجار الكريمة والمسكوكات الخاصة بلاوديسيا فى مير. ويتحدث ابن المجاور عن قبيلة عربية جنوبية كانت حين تعثر على غزال ميت تقوم بدفنه فى طقوس دينية وتقيم الحداد عليه سبعة أيام.

لم تكن أية فصيلة من الحيوانات البرية من ذوات الأربع تعد حيوانات قربانية عادية عند الساميين، وحتى العرب كانوا يعتبرون الغزال بديلا متواضعا عن الخروف؛ إلا أننا فى بعض الطقوس نجد أن الغزال أو الأيل كان يعد قربانا استثنائيا. وأوضح هذه الحالات قربان الأيل السنوى بلاوديسيا على الساحل الفينيقى وكان يعتبر بديلا عن قربان قديم كان يتم التقرب فيه بفتاة عذراء وكان يقدم لإلهة يطلق عليها بورفيرى اسم "أثينا" (Porphyry, *De Abst*. ii. 56)، بينا يطابق باوسانياس بينها وبين أرتيميس ويفترض أن العقيدة كان قد جلبها سيلوق. إلا أن المدينة (راميثا بالفينيقية حسب قول فيلو Philo, *ap.* Steph. Byz) تعود الى زمن أقدم من سيلوق بكثير، ولو كانت الإلهة إغريقية حقا لما كانت قد التبست مع أثينا وأرتيميس معا. والحقيقة أنها كانت شكلا من أشكال عشتار إلهة المدينة القديمة التى كان يعتقد أنها كانت عذراء قدمت قربانا عند بناء المدينة ثم عبدت كإلهة حسب الطريقة المعتادة للسريان المتأخرين الذين كانوا يؤلهون أبطالهم (Malalas, p. 203). من ثم فإن لدينا هاهنا واحدة من

عدة أساطير عن موت إله وكانت ترتبط بطقس خاص بقربان آدمي سنوى أو بالقربان السنوى بحيوان مقدس فى ظل ظروف تبين أن روحه قد أزهقت باعتبار أن قيمتها تساوى روحا آدمية من ناحية أو تساوى روح الإله من ناحية أخرى. وكان الأيل الذى كان له مثل هذا المغزى يعتبر ضحية شبه آدمية كما هو الحال فى القرابين السرية التى تحدثنا عنها فى متن الكتاب.

ولدينا شاهد آخر على الأيل أو الغزال بوصفه قربانا فينيقيا عند فيلو بيليوس (Philo Byblius, Euseb., *Pr. Ev* . i. 10. 10) فى أسطورة الإله أوسوس الذى علم البشر فى البداية التدثر بجلود الحيوانات التى يتم صيدها وصب دمائها قربانيا أمام الحجارة المقدسة. وكان هذا الإله يعبد بالقدس الذى أنشأه فى عيد سنوى وفى طقوس يرجح أنها كانت من وضعه هو، أى بتقدمات من دم أيل أو ظبى - لأن هذين هما الفصيلتان الهامتان من الفرائس بمنطقة لبنان - يقدمها الأتباع وهم يرتدون جلد الأيل. وكان ارتداء جلد الضحية كما رأينا فى نهاية المحاضرة الحادية عشر سمة تميز الطقوس السرية وطقوس قرابين التكفير. وقد ربط معظم الباحثين ومنهم سكاليجر ومن جاءوا بعده بين أوسوس وإيساو؛ ولكن لم يلاحظ أن مشهد مباركة إسحق حين تقرب اليه ابنه بلحم غزال يتسم بكل سمات المشهد القربانى. كما أن يعقوب الذى يستبدل الأطفال بالغزلان يضع جلدهم فوق ذراعه وعنقه. والعنزة التى تبدو هاهنا بديلا عن الفريسة التى يقدمها الصياد إيساو كانت أحد قرابين التكفير العبرانية

الرئيسة إن لم تكن أولها جميعا. كما كانت لها مكانة خاصة بين القرابين في كل من بابل وآشور (انظر Menant, *Glyptique* , vol. i. p. 146 *sqq* .). والمهجور في الحياة العامة غالبا مايظل باقيا في العبارات المجازية، وإني لأرى في الكلمات التي يستهل بها داود ترانيمه على شاول ﴿الظبي يا إسرائيل مقتول على شوامخك، صموئيل الثاني ١/١٩﴾ إشارة الى قربان قديم من نوع مماثل للقربان الذي ظل باقيا في لاوديسيا. أما أيل إيكاروس المقدس فلايمكن أن يعتبر إلا قربانا حسب قول أريان.

٢. كان لحم حمار الوحش يؤكل عند العرب ولابد أنه كان يؤكل لغرض ديني، لأن لحمه كان سمعان الزاهد قد حرمه على أتباعه. وعلى العكس من ذلك كان لحم حمار الوحش محرما عند أهل حران مثله كمثل لحم الخنزير والكلب؛ ولكن ليس هناك مايدل على أنه كان يتم التقرب به أو أكله في طقوس سرية خاصة كلحم هذين الحيوانين. ومع ذلك فحين نجد قطاعا من الساميين محرم عليهم أكل لحم حمار الوحش في حين يأكله قطاع آخر منهم بطريقة تبدو وثنية، فإن احتمال أن الحيوان كان مقدسا في القدم يجد مايؤيده. وهناك قربان بحمار الوحش نجده في مصر في ديانة طيفون (ست أو سوتخ) الذي كان الإله الرئيس للساميين بمصر، ولو أن علماء المصريات يتشككون فيما إذا كان إلها ساميا في الأصل. فكان حمار الوحش حيوانا طيفونيا، وكان أهل كوبتوس يتقربون بحمر الوحش في بعض الطقوس الدينية بدفعها من فوق تل،

فى حين أن أهل ليكوبوليس كانوا يسمون كعكهم القربانى بصورة حمار وحش مقيد فى عيدين سنويين من أعيادهم (Plut., *Is. et Os* . 30)؛ وللاطلاع على مغزى هذا الكعك انظر *supra,* pp. 225, note 3, 240, note 1؛ وللاطلاع على التقرب بالدفع من فوق تل انظر (*supra,* pp. 374, 418). ويشير كل من الشكلين الى طقس سرى أو تكفيرى ويماثل مُحرَّقات البشر الذين كانوا يحرقون أحياء قربانا لطيفون كما ورد لدى مانيتو (Manetho, p. 73). وإن صح أن هذه الطقوس كانت من أصل سامى بالفعل فإن حمار الوحش يصبح حالة واضحة لقربان تكفير سرى قديم فى مجالنا هذا؛ ولكن لابد فى الوقت نفسه من أخذ هذه المسألة بقدر من الشك. ومع ذلك يلاحظ أن اسم العشيرة القديمة 'هامور' عند الكنعانيين بشكيم قد يؤكد الرأى القائل بأن حمار الوحش كان مقدسا عند بعض الساميين؛ وربما كانت الخرافات التى تتحدث عن عبادة اليهود لحمار الوحش (انظر Bochart, *Hierozoicon* , Pars I. Lib. ii. cap. 18) قد خلطت ككثير من الحكايات الزائفة الأخرى بين اليهود وجيرانهم الوثنيين. أما بالنسبة لأكل لحم حمار الوحش عند العرب فلم أعثر فى الأدب العربى على مايدل على أنه كان له أى مغزى دينى ولو أن القزوينى يطالعنا بأن لحمه وحوافره كانت تستخدم فى أعمال السحر القوية، وهو مايعد من بقايا قربان قديم بصفة عامة. وللاطلاع على الصلة الدينية بين حمار الوحش فى القدم واستخدام رأسه فى أعمال السحر انظر

Copmte-rendu de la Comm . Imp. Archéol . (St. Petersburg) for 1863, and the *Berichte d. Sächs. Ges. d. Wiss* ., 1854, p. 48.

ويعتقد البعض أن الإله ست الذهبى الذى كان يعبده الهكسوس الساميون بالدلتا كان إلها شمس (E. Meyer, *Gesch. des Alt* . i. p. 135). وإن صح هذا فربما كانت جياد الشمس أسبق من عبادة حمار الوحش القديمة؛ فالحمار أقدم كثيرا فى بلاد الساميين من الحصان.

٣. نرى من جانبنا أن هذين المثالين على الحيوانات المقدسة من ذوات الأربع يضاف اليهما مثال على طائر مقدس. فيشير إيودوكسس (Eudoxus, *ap* . Athen. ix. 47) الى قربان طائر السمان عند الفينيقيين إحياء لذكرى قيامة هرقل. إلا أن هذا كان عيدا سنويا يقام فى صور بشهر بيريتيوس (فبراير-مارس)، أى فى موسم عودة طائر السمان الى فلسطين حيث كان أسراب هائلة منه تظهر محلقة فى ليلة واحدة (Jos., *Ant* . viii. 5. 3) مقارنة بما ورد فى (Tristram, *Fauna* , p. 124). وقربان سنوى من هذا النوع يرتبط بأسطورة عن موت الإله لايمكن أن ينتمى إلا الى القربان السرى بحيوان مقدس؛ لذا يلاحظ أن القدماء كانوا يعتبرون لحم السمان طعاما خطيرا يؤدى للإصابة بالدوار والكزاز، فى حين أن المرهم المصنوع من مخه كان يعد دواء للصرع (Bochart, II. i. 15). ويربط لاجارد (Lagarde, *Gr. Uebers.*

der Provv . p. 81) بين 'سمانى' (طائر السُّمان) العربى والإله إشمون يولَوس الذى بعث هرقل الى الحياة بمنحه سمانا ليشمه؛ وإن صح هذا فالأرجح أن يكون اسم الإله مشتقا من اسم الطائر وليس العكس.

* * *

الملحوظة الإضافية (ز)

قربان الخروف لأفروديت القبرصية

بدلا من وضع هامش لهذه النقطة نورد هاهنا نص بحث ألقى أمام 'جمعية كامبردج لفقه اللغة' فى عام ١٨٨٨ ولم ينشر منها حتى الآن سوى نبذة مختصرة.

إن طقس التكفير الذى يشكل موضوع هذا البحث معروف لنا من فقرة وردت فى كتاب جوان لايدوس (Joannes Lydus, *De Mensibus* , iv. 45) الذى يشار على الباحثين فى الديانات القديمة دائما بالرجوع اليه، ولكن على حد ماتوصلت فى قراءاتى فهو مشكلة فى غاية الصعوبة يبدو حلها مستحيلا دون تغيير النص. يبدأ لايدوس فى الباب المشار اليه بوصف العادة التى دأبت النساء من الطبقات العليا والدنيا على ممارستها لتكريم فينوس فى أول أبريل. وهو هنا يتحدث بالطبع عن العادة الرومانية كما يتضح من المخطط العام لكتابه ومن الطقوس التى يصورها. فكانت النساء يقمن قداسا لفينوس،

وهو مايتفق مع عبادة ينوس راعية الفضيلة الأنثوية التى يربط أوفيد بين عبادتها وغرة أبريل (*Fasti* , iv. 155 *sq* .). ويقول لايدوس إن النساء من العامة كن يغتسلن بحمامات الرجال ويتعطرن بنبات الآس، وهو مايتفق مع ما أورده أوفيد (ص١٣٩ ومابعدها) وبلوتارك (Plutarch, *Numa* , c. 19) ومع قداس فورتونة فى التقويم الرومانى. ويتضح التحول عن عبادة ينوس الرومانية الى الطقس القبرصى فى نفس اليوم من ملحوظة عن الضحايا المقدمة للإلهة.

ويذكر أن ينوس كانت تعبد بنفس القرابين التى يعبد بها جونو. ومن قول لايدوس بأنهم كانوا يذبحون ذكور الخنزير البرى للإلهة فى الثانى من أبريل بسبب هجوم هذا الحيوان على أدونيس يتبين أن التقرب بخروف كان يتم فى الأول من أبريل، وأن إلجل يتجاهل السياق حين يقول إن قرابين أفروديت العادية حسب قول لايدوس كانت هى نفس قرابين هيرا، ولكن كان الخروف ذو الفروة الكثيفة هو القربان المفضل للإلهة الأولى فى قبرص. ولايذكر لايدوس أن الخروف هو القربان المفضل لأفروديت، ولكنه كان القربان المخصص للأول من أبريل. والنقطة الرئيسة فى هذه الفقرة هى أن العيد الرومانى فى الأول من أبريل كان معروفا بقبرص مع بعض الاختلافات فى التفاصيل.

ولايمكن لمثل هذا التزامن أن يكون من قبيل الصدفة، وتفسير ذلك ليس ببعيد. فأفروديت القبرصية هى عشتار السامية، وكل طقوسها تتسم بطابع

سامى. من ثم فلابد من البحث عن أصل عيد أبريل فى الطقس السامى. ونيسان عند السريان هو الشهر المقابل لأبريل، وفى الأيام الثلاثة الأولى من نيسان كما ورد فى الفهرست كان سريان حران الذين ظلوا على ديانة عشتار حتى العصور الوسطى يزورون معبد الإلهة فى جماعات ويقدمون القرابين والحيوانات التى تحرق حية. وحرق الحيوانات حية ينطبق على الطقوس التى كانت تقام بالحيرة فى العيد الكبير للإلهة السريانية فى مطلع الربيع حيث كان يتم رفع الماعز وخروف ومخلوقات أخرى فوق محرقة وتلتهم لحومها جميعا. من ثم فالعيد هو عيد سنوى ربيعى ذو أصل سامى. وكان الطقس الرومانى أقل قدسية ومن نوع شعبى ولم يكن جزءا من ديانة الدولة. ويطالعنا مكروبياس (Macrobius, *Sat* . i. 12. 12-15) بأن هذا العيد لم يكن قديما فى روما، بل تم اتخاذه لأسباب تاريخية يأبى تسجيلها. وهكذا فهناك طقس جديد مستعار فى روما، وهناك شواهد عديدة على أن المركز الرئيس لديانة ينوس فى الغرب والذى كانت له علاقة وثيقة بتطور هذه العقيدة فى إيطاليا هو معبد إيركس الكبير أو معبد أرن عند أهل قرطاجة. ويتأكد من النقوش الفينيقية أن الإلهة إيركس (عشتروت أرن *CIS* . No. 140, cf. No. 135) هى عشتار؛ وبالتالى يمكن إدراك أن الاحتفال الآسيوى وجد طريقه الى روما. واحتفال بهذا القدر من الانتشار طوال هذه المدة ليستحق التمحيص الدقيق.

حين يمر لايدوس من الطقس الرومانى الى الطقس القبرصى لاأستطيع أن

أتفق مع إنجل على أنه يشير بعبارة عامة الى أن نفس القرابين كانت تقدم لينوس ولجونو على السواء. فقد كانت ديانات الشرق تسمح بتنوع فى اختيار الضحايا لكل إله أو معبد بصورة أكبر مما جرت به العادة في اليونان أو روما. وبالنسبة لمعابد البعل القرطاجية يبدو ذلك واضحا فى نقوش مطولة؛ وفيما يتعلق بعشتار أفروديت يطالعنا تاسيتوس (Tacitus, *Hist* . iii. 2) بأن الأتباع فى بافوس وفى إيركس (Aelian, *Nat. An* . x. 50) كانوا يختارون أى نوع يشاؤون من القرابين. وكانت هذه الحرية مدعاة للدهشة عند الرومان والإغريق، وكانت ترجع على مايبدو لنزعة التوفيق بين المعتقدات التى سادت فى تاريخ مبكر فى كل الأقداس السامية الكبرى؛ فكان كل إله كما نرى فى الحيرة له عدد من السمات تنتمى فى الأصل لآلهة مختلفة ويجمع بين عدد مماثل من الطقوس القديمة فى معبد واحد. وقد تكون هذه النزعة التوفيقية شديدة القدم عند الفينيقيين؛ وتلقت دفعة كبرى فى أرجاء العالم السامى مع انهيار الدويلات القديمة نتيجة للغزوات الآشورية والبابلية والفارسية. وكانت العالمية السياسية والدينية فى الشرق تحت حكم المقدونيين ترتكز على أساس ظل يهيأ قبل ذلك بقرون.

ولم يكن هناك فى الغرب مثل هذه الكيانات السياسية القوية لكى تعمل على تطوير اتجاه مبكر نحو التوفيق بين الأديان كما لم يكن من اليسير مزج الكيانات المتفردة المستقلة فى مجمع الآلهة الغربى بقدر اليسر الذى يمكن به

جمع الكيانات الغامضة لمختلف الأبعال والعشتارات. وحين مست الحاجة الى أنماط عالمية للدين تمت استعارة آلهة الشرق وطقوسه كما حدث فى سارابيس؛ وكانت الديانات القديمة المعترف بها لاتزال تحتفظ بسماتها الفردية المميزة. ومن المعروف أن جونو وهيرا لم يكونا يسمحان بمثل هذه الحرية فى اختيار الضحايا المقدمة لهما كما كان الحال فى إيركس وبافوس. فكانت البقرة هى القربان المعتاد لكل منهما؛ فكانتا كغيرهما من الإلهات تفضلان الضحايا من جنسهما (Arnobius, vii. 19) أما أفروديت الشرق فكانت تفضل الضحايا من الذكور. ويطالعنا تاسيتوس بهذا فى بافوس. وكان هذا التفضيل يرتبط على مايبدو بالطابع المخنث الذى يعزى للإلهة الشرقية فى قبرص وفى غيرها، وهو كاف فى حد ذاته لفصل قربانها كلية عن قرابين جونو وهيرا.[١٩] كما أن الضحية المفضلة لأفروديت هى العنزة (Tac. *Hist.* iii. 2) التى كانت مستبعدة من مذبح هيرا عدا فى اسبرطة (Pausanias, iii. 15. 9) وفى قربان التكفير السنوى لهيرا فى كورنث. وكانت لجونو علاقات بالعنزة فى لانوييوم، إلا أن ديانتها فى روما كانت تتصل بديانة جوبيتر الذى كانت العنزة مستبعدة تماما من التقدمات المقدمة اليه (Arnobius, vii. 21).

ربما استغرقت هذه المناقشة منا وقتا طويلا إذ أن متن الكتاب يكفى لبيان أن لايدوس لم يكن يتحدث عن ديانة سينوس بصفة عامة. ومايقوله هو أن ينوس فى الأول من أبريل، وهو مناسبة خاصة، كانت تعبد فى روما بقرابين جونو.

ولما كان يتحدث عن طقس كان الأتباع فيه من النساء فقد يمكن لنا أن نتقدم خطوة أخرى ونتذكر أن أوائل الشهور كانت مقدسة عند جونو لوسينا حيث كانت "الأميرات المقدسات" يتقربن اليها بأنثى خنزير أو بنعجة صغيرة (Macrob, i. 15. 19). وكانت مهام لوسينا باعتبارها راعية الوصيفات الفاضلات والحياة الأسرية للنساء تتطابق تقريبا مع مهام فينوس حتى أن قرابينهما كانت واحدة أيضا. وإن صح ذلك فمن الطبيعى أن ينتقل لايدوس الى ملحوظة عن الطقس القبرصى حيث كانت نفس القرابين موجودة باختلافات واضحة. فجنس الضحايا مختلف لأسباب سبق شرحها، وتقسم الضحايا على يومين. إلا أن الضحايا لايزالون هم الخروف والخنزير، مما يضيف تأكيدا جديدا على الهوية الأساسية للقداس الرومانى والشرقى فى ذلك اليوم.

ونتنقل الآن الى المشكلة المعلقة. وهى تكمن فى عبارة προβατον κωδιω εσκεπασμεν. وهذه الكلمات تصف السمة المميزة التى ينتقل كاتبنا من أجلها الى الإشارة الى الطقس القبرصى، ويبدو أنه ينوه الى أن 'أسلوب القداس الكهنوتى' كان مأخوذا من كورنث فى إشارة الى هذه السمة. لكننا للأسف لانعرف شيئا عن الطقس الكورنثى المشار اليه. كانت ديانة أفروديت الكورنثية شرقيا فى طابعها، وأية سمة تعود للظهور فى قبرص فهى فينيقية بكل تأكيد. ومن غير المرجح أن تكون قبرص قد استعارت من كورنث، والأرجح أن كلاهما أخذا عن الشرق، والاستشهاد بلايدوس لايكفى لتأكيد

هذا الاحتمال. ومع ذلك فالإشارة الى كورنث لها قيمتها حيث نعرف منها أن طقس التكفير لم يكن محليا فقط؛ كما أن الإشارة الى 'القداس الكهنوتى' يوضح أن القربان المشار اليه، كما تدل كلمة συνεθυον، لم يكن تقدمة خاصة، بل كان طقسا عاما يقام فى معبد كبير. إلا أن هذا لايفسر كلمتى κωδιω εσκεπασμεν. فمن الواضح أن المعنى لايمكن أن يكون 'خروف ذو فروة كثيفة' كما يترجمها إنجل، وليس من المرجح أن يكون المعنى 'حمل تكسوه فروة كثيفة' كما يقول دوك دى لوين (Duc de Luynes, *Num. et Inscr. Cypr* . p. 6). فلو كانت الكلمات لها هذا المعنى لكانت هذه الترجمة صحيحة، فقد رأينا أن الضحايا فى الشكل السريانى للعيد كان يلقى بها فى النار حية. ولكن لو كان لايدوس يقصد أن الضحية كانت تلتهمها النار بجلدها لكان قد أضاف أداة التعريف على كلمة κωδιω، ولاستخدم كلمة أدق من συνεθυον. وهل يمكن إطلاق كلمة κωδιω على فروة الخروف أو كلمة συνεθυον على الفروة الطبيعية؟ والمعنى الواضح للكلمات هو أن الخروف كان يكسى بفروة خروف حين يتم تقديمه كقربان وليس أن فروته كانت تترك عليه ولا كان اللحم القربانى يلف بها قبل وضعه على المذبح.

لو كان الجلد لفصيلة مختلفة من الحيوانات لكنا قد فسرنا الطقس بنفس مبدأ الإيهام الذى نجده فى تقدمة الخروف الرومانى الذى يتخذ شكل الأيل (cervaria ovis)؛ فالمعنى الشائع لارتداء الجلد فى الديانة القديمة هو الإيهام

بالتطابق مع الحيوان الذى يُرتدى جلده. إلا أن كساء الخروف بجلد خروف كطلاء الذهب بماء الذهب. لذا فإننا نقترح إبدال حرف واحد فنقرأ اللفظ εσκεπασμενοι، وهو إبدال يؤدى معنى طيبا فى حد ذاته ويفرضه السياق والتشبيه المجازى.

ويتضح مغزى جلد الخروف فى الطقس القديم لدى لوبيك (Lobeck, *Aglaophamus*) ولدى بريلر فى شرحه لپوليمو. فهو يظهر دائما فى علاقة بطقوس التكفير والطقوس السرية، وفى غالبية الأمثلة الإغريقية نجد فى هذه العادة أن الشخص المراد تطهيره من الإثم كان يضع قدميه، أو قدمه اليسرى فقط، على جلد ظبى يتم التقرب به. لكن هذه لم تكن الطريقة الوحيدة لاستخدام جلد الخروف. فكان هناك فى تيسالى حسب قول ديكياركوس طقس يقام فى ذروة حرارة الصيف كان الأتباع يصعدون فيه الى معبد زيوس أكريوس على جبل پيليون وهم يرتدون جلود الخراف الجديدة (*Fr. Hist. Gr* . ii. 262). وحين تم تطهير فيثاغورس على يد كهنة مورجوس بجزيرة كريت، أمر بالرقود بجوار الماء (البحر نهارا والنهر ليلا) وهو ملفوف بفراء حمل أسود ثم تم إنزاله الى مقبرة زيوس وهو متدثر بالصوف الأسود (Porph., *Vita Puth* 17.). ومرة أخرى نجد أن القربان الأول لكل عابد بالحيرة كان خروفا. وبعد أن يشارك صاحب القربان فى اللحم يضع الجلد على الأرض ويجثو فوقه واضعا القدمين والرأس على رأسه. وفى هذا الوضع كان يلتمس قبول الإله لتقدمته.

ومن الواضح هاهنا أن الطقس يعبر عن التوحد بين صاحب القربان والضحية. فهو يستوعب لحمها في جسمه ويتدثر بجلدها. وكانت هذه هي نفس فكرة الإحلال ولكنها معكوسة تماما. والرمزية المباشرة في القربان البديل حيث يتم قبول روح الحيوان بدلا من روح إنسان تتمثل في معاملة الضحية كما لو كانت إنسانا. وفي تينيدوس مثلا كان العجل الذي يذبح قربانا لباخوس ينتعل النعال المعروفة باسم "كوثورن"، وتعامل البقرة الأم معاملة امرأة نفساء. أما في حالتنا هذه فالرمزية معكوسة؛ فبدلا من الإيهام بأن الضحية إنسان، فإن الطقس يوهم بأن الإنسان ضحية، وبذلك يكتسب الأثر التكفيري للقربان مباشرة.

من الواضح أن هذا النوع من الرمزية لو كان ينطبق لا على تطهير أحد الناس بل على قداس تكفير شعبي عام فالكهنة بوصفهم ممثلين للجماعة التي يؤدّي الطقس بالنيابة عنهم هم من يجب أن يتدثروا بجلد الضحية. ولو كان هناك عدد من الكهنة وضحية واحدة يصبح من الأنسب ألا يستخدم الجلد الحقيقي للقربان والذي لم يكن يصلح ارتداؤه إلا لشخص واحد في المرة الواحدة، بل يتم إلباس كل الكهنة بجلود من نفس النوع. وهذا في ظني هو ما كان يحدث في قبرص. وإني لأتساءل هاهنا عما إذا كان السياق الذي يوحي بالطريقة التي يتم بها القداس الكهنوتي لايفصح عن وجود إشارة صريحة أو ضمنية الى الكهنة، وهي إشارة يقدمها التنقيح المقترح.

وإن صح هذا الرأي عن الفقرة لكانت تشير بالضرورة الى أن الطقس الذي

تصفه كان تكفيريا، وهو مايبدو أنه كان كذلك من عدة آراء. فكان قربان اليوم التالى يتكون من خنازير برية وكان يفسر من حيث علاقته بأسطورة أدونيس مما يمحو أى شك فى أصله السامى. وحتى فى اليونان كان الخنزير هو أكبر قربان تطهيرى؛ أما فى الديانة السامية فتقدمة هذا الحيوان ليست مجرد قربان تكفير، بل طقس سرى من أشد الأنواع خصوصية (*supra* , p. 290). ولو كان قربان ثانى أيام العيد سريا وبالتالى تكفيريا بالدرجة الأولى إذن فمن المؤكد أن قربان اليوم الأول لم يكن طعاما قربانيا عاديا ذا طابع احتفالى مرح. فلابد للإنسان أن يتطهر أولا ثم يجلس مسرورا الى مائدة الآلهة وليس العكس. ومرة أخرى فالطقسان الرومانى والسريانى اللذان نجد مايبرر اعتبارهما شكلين لقداس واحد كانا تكفيريين أو تطهيريين تماما. وفى روما نجد النساء يغتسلن، وهو أمر له معنى تطهيرى، حيث كان الرومان فى عصر رومولوس يتطهرون بمعبد فينوس بنبات الآس العطرى (Preller, *Röm. Myth* . 3rd ed., i. 439). وفى الطقس السريانى حيث تحرق الحيوانات حية للإلهة، فلاشك فى الطبيعة التكفيرية للقربان ولابد من استبعاد فكرة أنه كان مجرد احتفال قربانى.

وهناك وجهة نظر أخرى عن الطابع التكفيرى للطقس يمكن استقاؤها من اختيار الضحية، فبعد الخنزير كان الظبى هو أشيع تقدمات الخطيئة فى القدم (انظر Hesychius) حتى أن ستيفانى (Stephani, *Compte-rendu* , p. 130 *sqq* .) يفسر تكرار وجود رؤوس الكباش وما شابهها فى الحلى القديمة

بأنها مستقاة من ارتباط الحيوان بالقدرة على تجنب المصائب. وهذه الحلى هى فى الحقيقة αποτροπαια. ومن الخطر تطبيق آراء من هذه النوعية على تفسير طقس تكفيرى؛ لأن نفس الضحية قد تكون قربانا تكفيريا فى طقس ما وقربانا عاديا فى طقس آخر، وبالتالى فنظرا لأن الثور التكفيرى مثلا يقدم لزيوس فإن نفس القربان التكفيرى يصلح لأفروديت الشرقية. ولكن فى حالة الكبش المستخدم كتقدمة للخطيئة لدينا مايدل على عدم وجود تحديد لإله واحد؛ فحين تم جلب إبيمانيدس الى أثينا لوقف الوباء ترك خروفا أبيض وخروفا أسود يمضيان بلا قيد، وأمر بذبح كل منهما لإله المكان الذى يرقد فيه (Diog. Laert. i. 10) وقد أتى هذا النمط من التكفير من كريت التى كانت من بين الجزر التى عبر عليها التأثير الشرقى الى اليونان. والحقيقة أن تقديم الخراف أو الكباش كقرابين تكفير على مذابح أفروديت الشرقية يبدو وكأنه تال لطقس الحيرة الذى أشرنا اليه لتونا. ونفس الشئ ينطبق على قرطاجة حيث يوجه قربان الحملان الستة لتهدئة غضب الإلهة.

وأتمنى أن تكون هذه الاعتبارات كافية لتبرير وجهة نظرنا عن الطقس القبرصى ولتأييد التصحيح المقترح للنص. فكان القربان تكفيريا وبالتالى فقد كان κωδιω مناسبا للطقس؛ إلا أن استخدامها غير مفهوم تماما، فى حين أن تصحيح كلمة εσκεπασμενοι يعيد معنى يعطى لهذه السمة نفس الطابع الذى كان لها فى الطقوس المتشابهة. ولايظهر أهم جوانب الطقس إلا حين

نربطه بحقيقة احتفظنا بها فى الخلفية، لأن مغزاه يعتمد على نظرية عن القربان التكفيرى والسرى لم تحظ بالقبول العام بعد. فالخروف أو رأس الخروف هى رمز دينى يتكرر دائما على المسكوكات القبرصية؛ وعلى بعض هذه المسكوكات نجد صورة أعلن الخبراء أنها صورة أفروديت وهى تمسك برقبة كبش يجرى وفروته. وهذه الطريقة تقارن بغيرها، وهى تبدو شرقية ولو أنها ليست قبرصية حيث تركب أفروديت كبشا (De Luynes, *Num. Cypr.* Pl. v. 3, vi. 5 والمراجع فى Stephani, *Compte-rendu* for 1869, p. 87). والاستنباط هو أن الخروف فى قبرص كان هو الحيوان المقدس لعشتار أفروديت. وفى هذا الصدد من المهم أن نلاحظ أن الخروف نجده يتكرر على أعمدة النذر السامية من النوعية المهداة لتانيت (شكل من أشكال عشتار) وبعَل حمّان. ونجد أمثلة على ذلك فى النقوش الفينيقية، لوحة ١، رقم ٣٩٨، ٤١٩، وعلى عمود من سولقى وردت صورة له لدى كل من پيروت وشيپييه، ٣، ص٢٥٣. والصور على هذه النوعية من الأعمدة من أنواع مختلفة، وتوحى فى بعض الحالات بأنها قرابين، ولكن يبدو أنه كان من الضرورى تقديم صورة أو رمز للإله. وحين يتم تصوير الحيوانات فإنها تعطى هذه الرموز. وهكذا نجد الأسماك التى كانت مقدسة بالنسبج لعشتار وطعاما محرما على أتباعها؛ أو ثور أو بقرة رمزا لعشتار صيدا؛ والفيل الذى لم يكن قربانا؛ والحصان الذى نجده كثيرا على مسكوكات قرطاجة وهو رمز دينى بكل تأكيد حيث أنه كان مجنحا فى بعض الحالات. ونستنتج من

هذه التشابهات أن الخروف فى قرطاجة وفى قبرص كان مقدسا ويرمز لعشتار. وينبغى القول إنها نوع خاص من عشتار؛ فكما استوعبت هذه الإلهة عددا كبيرا من الأنواع المحلية فى تطور نزعة التوفيق بين المعتقدات التى تميزت به ديانة الساميين كان لها عدد وافر من الحيوانات المقدسة لكل منها مكانته المرموقة فى بعض الأقداس أو فى طقوس معينة. فأفروديت الحمامة ترتبط ارتباطا خاصا بعسقلان، والإلهة البقرة ترتبط بصيدا حيث كانت تعرف بأوربا عروس زيوس الثور (*De Syria* , iv.)، وكانت تضع على رأسها رأس ثور حسبما يذكر فيلو بيليوس. وتعتبر عشتار الخروف نوعا آخر، ولكن يبدو أيضا أن موطنها الأصلى فى كنعان، ففى سفر التثنية ٧/ ١٣ نجد أن نتاج القطيع يسمى 'عشتارات الغنم' أى إناث الغنم. وعبارة كهذه هبطت من الدين الى مستوى الحياة العادية وظلت باقية بين العبرانيين الموحدين تعد دليلا شديد القدم على ارتباط عشتار بالغنم؛ ومن المستحيل أن نفسرها بالاعتراف صراحة أن عشتار كان لها فى الأصل شكل خروف فى أحد أشكالها وأنها هى نفسها كانت خروفا كما كانت حمامة أو سمكة فى أشكال أخرى.

ويمكن الاعتراض على ذلك بأن الكبش أو الخروف لم يكن رمزا لتانيت، بل للإله الذكر بعل حمّان الذى كان يرمز اليه فى تيراكوتا (Perrot et Chipiez, iii. 73) بقرون كبش وبوضع رأسه على رأس خروف. إلا أن النقش الذى أشرنا اليه من قبل كان موجها لتانيت وليس لتانيت وبعل حمّان

معا وهو مايبين أن الرمز المصاحب كان ملائما للإلهة ولشريكها الذكر على السواء.

ويمكن القول إن نفس الرمز الحيوانى كان ينتمى الى الأعضاء الذكور والإناث فى نقطة الاقتران؛ وفى حالة إلهة تقدم فى الغالب فى صورة خنثوية لاداعى حتى لاقتراض أن رمزها هو النعجة ورمز شريكها الكبش. إلا أن رموز الخراف على أنصاب تانيت التى يشار اليها عادة باسم كباش هى فى الحقيقة بلا قرون وبالتالى فمن المفترض أنها ترمز للنعاج. ومن ناحية أخرى فإن كل الأغنام البرية وكثيرا من الفصائل الداجنة لها قرون فى كلا الجنسين مما يجعل من الممكن وجود إلهة خروف لها قرنين. والمثلث المتوج بدائرة وبقرون تتجه الى الخارج وهى الصورة التى نجدها عادة على أنصاب تانيت ربما كانت رمزا للإله أو الإلهة دون تفرقة. والقرنان هاهنا باتجاههما الى الخارج لايمكن أن تكونا قرنى ثور أو قرنى هلال، بل الأرجح أن يكونا قرنى خروف.

وتذكرنا مسكوكات أفروديت القبرصية التى تتخذ فيها وضع من تسبح وراء كبش يجرى بأسطورة هيله والكبش الذهبى، إلا أنها تماثل نمط أوربا والثور أيضا. وفى هذا التشابه ينبغى أن نتذكر أن الإله الذكر الذى يرتبط بالكبش ارتباطا خاصا هو هرمس، وأن الإلهة القبرصية كانت تعبد فى هيئة مخنثة يطلق عليها تيوفراستوس اسم «هِرمافروديت». وقد سبق أن أشرنا الى هذه الشخصية المخنثة فى تفسيرنا لأسباب تفضيل أفروديت البافوسية

(والقرطاجية على مايبدو) للضحايا من الذكور؛ ولدينا الآن سبب آخر لافتراض أن عشتار المخنثة أو الملتحية هى التى كانت ترتبط بالكبش بصفة خاصة. فعلى أحد الأنصاب التى ذكرناها لتونا وعليه صورة تانيت تحت رمز خروف (CIS . 419) نجد أن النقش لايحمل عبارة "الى السيدة تانيت" كالعادة، بل «الى سيدى تانيت». وإن لم يكن هذا خطأ فى النحت فهو يشير الى نفس الاتجاه. وقد يكون لقب 'تانيت فن بعل' العبرى الذى أثار جدلا واسعا لايعنى إلا «تانيت بوجه بعل»، أى الإلهة الملتحية.

ولو كانت الإلهة القبرصية إلها خروفا فإن الطقس هاهنا يمثل قربان تكفير يقدم فيه الكهنة للإلهة الخروف حيوانا من نفس فصيلتها وهم متخفين فى هيئة خراف. من ثم فالطقس يشبه قربان لوبركاليا الرومانى وهو قربان تطهيرى لفاونوس تحت اسم لوبيركوس. وكانت صورة لوبيركوس فى هذا القربان عارية وكان متدثرا بجلد عنزة (Justin, xliii. 1. 7). وهنا فى التطهير الأكبر فى الخامس عشر من فبراير نجد أن أتباع لوبيركوس الذين كانوا يسمون باسم إلههم يتقربون بالماعز ويهرولون فى المدينة وهم عراة وملطخين بالطين ومتشحين بجلد الماعز ويوجهون للنساء اللاتى يرغبن فى المشاركة فى الطقس ضربات بسياط مصنوعة من جلود الضحايا تسمى «فبروا». وكلا القربانين شكلان من أقدم أشكال الطقوس السرية المقدسة والتكفيرية يؤكد فيه الأتباع

على قرابتهم للإله الحيوان ويتقربون فيه بحيوان من نفس فصيلته لايحل فيه رفعه على المذبح إلا فى هذه المناسبات السرية.

*

الملحوظة الإضافية (ح)

ملحوظات أخرى على عهد الدم

هناك مايدل على بقاء نمط العهد الذى ورد وصفه لدى هيرودوت بين العرب، والذى كان الدم فيه يسحب من الأطراف المعنية نفسها، ويكمن هذا الدليل فى لفظ «محاش» (أى مجروحين) بمعنى «حلفاء» (النابغه، ج٢٤، ص١ = ج١٧، ص١ ط ديرينب.). وفى مقال شيق عن كتابنا بعنوان *Kinship* (*Literaturbl. f. or. Phil.* 1889, p. 25) يرى جولدتسيهر أن هذا اللفظ معناه 'محروقين'، وهو تفسير تقليدى، ويعتقد أن لدينا فيه مثالا على عهد يتم بالنار كذلك الذى يشير اليه الجوهرى (انظر Wellh. p. 124) والنويرى تحت عنوان 'نار الهولة'. ومع ذلك فلايبدو أن النار فى الحالة الأخيرة كانت تمس الأطراف المعنية؛ ومانعرفه هو أن كل قبيلة كانت لها نار مقدسة وأنه حين يكون هناك نزاع بين شخصين كانا يقسمان بجوار النار بينما يرش الكهنة الملح عليهما. وورد ذكر قسّم بالرماد والملح لدى الأعشى فى سطر اقتبسه لمهاوزن عن الأغانى ٢٠، ١٣٩، ولما كان 'رماد القدر' دليلا على كرم الضيافة فلعل القسّم بالنار والملح ليس أكثر من حلف برباط الطعام المشترك الذى يربط بين أفراد القبيلة. إلا أن هذا لايقدم تفسيرا كاملا لإطلاق اسم 'نار الهولة' أى الخوف على النار، كما أن اللإشارات الشعرية اليها تبين أن القسّم كان قسما

رهيبا بحق، أى كان ينطوى على خطر لمن يحلف حانثا بيمينه؛ ولكن يجب أن نتذكر أن من يحنث بيمين طهارة فى العقيدة العربية يموت بحكم الإله (البخارى، ٤، ٢١٩ ومابعدها؛ ٨، ٤٠ ومابعدها). من ثم فإنا نرى أننا يجب ألا نسعى الى ربط المحاش بنار الهولة. فلو كان اللفظ السابق معناه "محروقين" فالأرجح أن نفترض أن الإشارة موجهة الى عادة الوسم (وهى أيضا تسمى "نار")؛ فنعرف من الأغانى، ج٧، ص١١٠ أن الوسم كان ينطبق فى بعض الحالات على البشر بالإضافة الى الماشية. إلا أن "محش" تعنى "جرَح، خدَش" فى المقام الأول ولما كان واضحا من آداة التعريف فى لسان العرب أن التفسير التقليدى للفظ غير مؤكد فإنى أرى أن أقرب الآراء الى الطبيعة هو أن نأوّل "محاش" بمعنى "المجروحين".

بمرور الزمان بدأ العرب فى استخدام مختلف البدائل لدم العهد كالرُّب أى عصير الفواكه المكثف (أو ربما ثفل الزبد بعد تنقيته) والعطور والماء المقدس من عين مقدسة (*Kinship* , p. 261; Wellh. p. 121). وفى كل هذه الحالات يمكن أن نرى أن هناك شيئا ما فى البديل يجعله مرادفا للدم. وفيما يتعلق "بماء الحياة" من الواضح مما قيل فى المحاضرة الخامسة عن قدسية عيون الماء المقدسة. وكانت العطور هنا أيضا عادة ماتستخدم على هيئة مراهم؛ والمراهم – الشحم المقدس فى المقام الأول – مرادف للدم كما تبين من المحاضرة العاشرة. ولو كان الرُّب فى هذا السياق معناه ثفل الزبد فالاستعانة به فى إقامة العهد تفسَّر

بقدسية المراهم؛ أما إذا كان معناه عصير الفواكه كما يفهم من التقاليد فلابد أن نتذكر أن عصائر الخضراوات فى حالات أخرى ؛انت تعتبر نوعا من الدم (*supra* , pp. 133, 230).

والعبارة العبرية 'كرت كريت' (أن يتعهد' (حرفيا بمعنى أن يقطع) مشتق بصورة عامة من الشكل التكفيرى للقربان الذى وردت الإشارة اليه بسفر التكوين ١٥، إرمياء ١٨/٣٤ حيث يتم تقطيع الذبيحة الى جزءين تمر الأطراف المعنية بينهما؛ ويفسر هذا الطقس مرة أخرى على أنه شكل رمزى للعنة كما لو كان من حلفوا اليمين لبعضهما البعض تعهدا إذا حنث أحدهما بيمينه يقطع الى جزءين كالذبيحة. إلا أن هذا لايفسر السمة المميزة للطقس، أى المرور بين الجزءين؛ ومن ناحية أخرى نجد فى سفر الخروج ٨/٢٤ ﴿هذا هو دم العهد الذى قطعه الرب معكم﴾ أن تقسيم القربان ونضح الدم على الطرفين يسيران جنبا الى جنب. ولعل القربان كان يقسم الى جزءين (كما يقسّم الدم الى جزءين كما ورد بسفر الخروج) حيث كان الطرفان يشتركان فى التهامه؛ وحين توقفت عادة التهامه كان الطرفان يقفان بين الجزءين رمزا على أنهما قد أُخذا مع روح الذبيحة. ويتأكد هذا التفسير بالنظر الى عادة أمم الغرب التى كانت تمارس نفس الطقس بالكلاب وغيرها من الذبائح غير العادية كطقس تطهيرى أو تكفيرى؛ انظر الأمثلة التى جمعها بوكارت (Bochart, *Hierozoicon* , (lib. ii. capp. 33. 56). وهناك العديد من الأمثلة على قربان كان يحمل أو يرش دمه حول المكان أو الأشخاص المراد نقل تأثيره اليهم.

الملحوظة الإضافية (ط)

المحرمات المرتبطة بالحج والنذور

إن موضوع المحرمات أو القيود الدينية المفروضة على أى عابد ورع من الموضوعات الهامة التى تستحق قدرا من الاستفاضة فى التناول. وهذه القيود اختيارية فى بعض الحالات، فلاتظهر إلا حين ينذر النذر؛ وفى حالات أخرى تكون لها طبيعة القواعد الثابتة والأعراف ويخضع لها أى ناذر. والى هذه الفئة الأخيرة تنتمى القيود المفروضة على كل حاج من العرب القدماء، فيجب ألا يحلق شعره أو يصففه ويجب أن يمسك عن الجماع وعن سفك الدم وما الى ذلك. والى الفئة الأخيرة تنتمى الالتزامات الخاصة التى يطلق عليها العبرانيون اسم "إسَار" أو "إسَّار" كما ورد بالمزمور ١٣٢ الفقرة ٣ ومابعدها: ﴿لا أدخل خيمة بيتى لا أصعد على سرير فراشى﴾؛ أو بأعمال الرسل ٢٣/ ١٤ ﴿لانذوق شيئا حتى نقتل بولس﴾. ويلاحظ أن القيود من الفئة الاختيارية أحدث زمنا من الفئة الأخرى ولاتظهر إلا عندما يبدأ العرف القديم فى التداعى؛ فكانت القاعدة فى الجزيرة العربية القديمة أن من عليه ثار يجب أن يمسك عن معاشرة النساء ومعاقرة الخمر والتطيب بالعطور، إلا أن هذه القيود

تحولت فى آخر عهود الوثنية وقبيل ظهور الإسلام الى التزامات خاصة كما ورد لدى الواقدى مثلا (ط كريمر، ١٨٢) أو فى الأغانى، ٦، ٩٩). وحين يكون الالتزام اختياريا فهو بالطبع يتخذ سمة حافز للإسراع بالوفاء بالنذر؛ وصاحب النذر يثير الحماس فى نفسه بحرمانها من بعض متع الحياة الى أن يفى بعهده؛ انظر المرزوقى الذى يستشهد به رايسكه، أبو الفدا، ج١، ص١٨ حيث يمكن مقارنة العبارة العربية ﴿ماتكترث النفس به﴾ بالعبارة العبرية ﴿أمّر لعڤوت نيفش﴾ التى وردت بسفر العدد ٣٠/ ١٤.

إلا أن الالتزامات الثابتة التى ترتبط ببعض النذور فلايمكن تفسيرها فى ضوء هذا المبدأ، وحين تدرس تفصيليا يتبين أنها مجرد محرمات ترتبط بحالة التكريس والنذر، وهى فى الحقيقة نفس المحرمات المفروضة بلا نذر على كل من ينشغل بالتعبد أو بآداء قداس كهنوتى بقدس الإله، بل على كل من يدخل الموضع المقدس. لذا فقد كان على الناصرى العبرانى أن يمسك عن الخمر وعن النجاسة الناجمة عن ملامسة الميت، وكانت نفس هذه الأحكام تنطبق على الكهنة أيضا (اللاويين ١٠/ ٩، ٢١/ ١ ومابعدها). كما تنطبق حرمة الجماع المفروضة على الحاج العربى القديم على كل من ينخرط فى العبادة أو يتواجد بموضع مقدس بين الساميين عامة؛ ولم يكن تحريم سفك الدم وبالتالى تحريم صيد الفرائس وقتلها إلا امتدادا للقاعدة العامة التى تحرم سفك الدماء على أرض مقدسة. وحين تنطبق نفس المحرمات المفروضة على الحاج على المحاربين فى

الطريق الى الحرب وخاصة على من هم منذورين للثأر (*Diw. Hodh.* cvi. 14) فلابد أن نتذكر أن الحرب عند الساميين بل عند كل الشعوب البدائية مهمة مقدسة والمحارب شخص مكرس للإله. فالجذر العربي 'حَلّ' (والعبرى حلّل) الذى ينطبق على الوفاء بالنذر هو نفس الجذر المستخدم للدلالة على الخروج من حالة التحريم (كالإحرام ووفاء الأرملة بعدتها وما الى ذلك) والعودة الى الحياة العادية.

ويشير المهاوزن الى أن كلا من الفعل العربى 'نذَر' والعبرى 'نزَر' معناه الأول هو 'أن يكرِّس للإله'. ففى النذر العادى ينذر المرء شيئا ماديا، وفى نذر الحج أو الحرب ينذر نفسه لغرض محدد. وليس فى العربية إلا جذر واحد للتعبير عن هذين النوعين من النذر، أما العبرية والسريانية فينقسم الجذر الى اثنين، أما 'نزير' فى هاتين اللغتين فهو 'الشخص المنذور'. ولفظ 'نزير' السريانى وخاصة حرف الزاى بوسطه ليس مجرد لفظ دخيل من العهد القديم، بل إنه ينطبق مثلا على العذراوات اللاتى يُنذرن لخدمة بلتيس (Is. Ant. i. 212, 1. 130).

وفى حالة الحج يبدو أن صاحب النذر ينذر نفسه بتقديم شعره وهو جزء من نفسه كتقدمة تقدم بقدس الإله. وسواء أكان نذر المحارب قد تأثر أصلا بنفس الطريقة، والوفاء بالنذر حين يتم بتقدمة من الشعر ليس إلا مسألة حدس، ولكن لايستحيل فهمه. ولو كان الأمر كذلك فالأرجح أن الإله الذى يقدم له

الشعر هو الإله الذى تربطه بالعشيرة صلة قربى والذى كان يعتقد فى الديانة البدائية أنه يهتم بالثأر لدم القبيلة؛ وقد نفترض أن تقدمة الشعر من جانب المحاربين كانت تتم فيما يتعلق "بقربان العائدين" الذى سيرد الحديث عنه بالملحوظة "م". ولكن يلاحظ أن رأس الإنسان الخاضع للحرمة وشعره يعتبر مقدسا فى كل أنحاء العالم، وأن المفاهيم البدائية الخاصة بالشعر بوصفه مكمنا خاصا للروح كما سبق أن أشرنا فى المحاضرة التاسعة تكفى لتفسير ذلك دون إشارة الى تقدمة الشعر التى تعتبر مجرد تطبيق واحد من عدة تطبيقات لهذه المفاهيم. فمن السهل أن ندرك السبب مثلا فى تحريم حلق الشعر على من وهبت حياته نذرا - كزعيم الماورى أو كصموئيل أو شمشون عند الساميين - أو وجوب اتخاذ احتياطات خاصة حتى لايتدنس إن حلقه. وقد نستنتج من سفر حزقيال ٤٤/ ٢٠ أن كهنة الساميين كانوا يتركون شعرهم ينمو دون أن يقصوه كصموئيل مثلا، فى حين أن هناك من الكهنة من كان يحلق شعره كله ككهان مصر؛ ويمكن تأويل كلتا العادتين بناء على مبدأ واحد، فكان احتمال تدنيس الشعر يتم تفاديه بعدم تركه ينمو على الإطلاق وكذلك بعدم السماح بملامسته. وكان الأمراء والكهنة أشخاصا منذورين عند العبرانيين، ولفظ "نَزير" يستخدم فى بعض الحالات بمعنى "أمير"، فى حين أن لفظ "نيزِر" (نذر) معناه "إكليل". ولما كان الإكليل لايزيد فى الأصل عن شبكة تمسك الشعر عن الاسترسال، فإننا نرى أن شعر أمراء العبرانيين فى العصور القديمة كان محرما،

وأن شعر أبشالوم المسترسل (صموئيل الثانى ١٤/ ٢٦) كان أمارة على مكانته السياسية لا على غروره. وحين كان يُقص شعر أحد زعماء الماورى كان يجمع ويدفن بموضع مقدس أو يعلق بشجرة؛ ومما يذكر أن شعر أبشالوم كان يحلق فى آخر كل سنة، أى بموسم الحج المقدس، وكان يجمع ويوزن فيما يوحى بطقس دينى شبيه بما ورد ذكره عند هيرودوت، ج٢، ص٦٥.

وإذا كان المبدأ العام واضحا، وهو أن القيود المفروضة على المنذورين كانت فى الأصل محرمات ترتبط بحالة النذر فلاينبغى أن نفترض أن هذه المحرمات يمكن تفسيرها دائما وبالتفصيل؛ ففى غياب الدليل المباشر يستحيل على أهل العصر الحديث أن يتكهنوا بدخائل العقلية البدائية.

على أية حال هناك مايمكن قوله عن فريضتين أو ثلاث فرائض تضفى بريقا على الفكرة القائلة بأن القيود ماهى إلا حرمان يهدف الى منع الإنسان من المماطلة فى الوفاء بالنذر. فكان محرما على الحاج السريانى أن ينام فى فراش طوال رحلته. ويعقد لهاوزن مقارنة بين هذه الفريضة وعادة بعض قدماء العرب حيث لم يكونوا يدخلون بيوتهم من الأبواب فى أثناء الإحرام، بل كانوا يقتحمونها من الخلف، وهى عادة تعتبر تعديلا مراوغا لفريضة قديمة كانت تحرم دخول المرء بيته أصلا. وهمزة الوصل المطلوبة للربط بين الفريضتين السريانية والعربية نجدها بالمزمور ١٣٢/ ٣، كما يمكن مقارنة الأخيرة برفض أوريا النزول الى بيته فى أثناء حملته (صموئيل الثانى ١١/ ١١)، وربما بعادة بنى إسرائيل

بالعيش فى أكواخ فى عيد المظال، وهى عادة نجد العديد من الشواهد عليها فى الديانة القديمة. ومن منظور التحريم فإن هذه الفريضة تقبل تفسيرين؛ فإما أنها كانت حذرا من النجاسة أو يقصد بها منع تحول البيت والفراش الى محرمات لاتصلح للاستخدام الدنيوى بملامسة المنذور لها. وقد نورد عادة أهل تاهيتى تأييدا للرأى الثانى، حيث كان الملوك يمتنعون عادة عن دخول بيت عادى خشية أن يتحول الى حرمة. ومهما كان الأمر فلايمكن فصل العادة السريانية عن حالة الكهنة أو فصل الفريضة التى تحرم دخول أى بيت عن قيد مماثل كان مفروضا على النظام الدينى للركابيين (إرمياء ٣٥/ ٩ ومابعدها). وكان الركابيون وأهل الناصرة والعرب الورعون يمسكون عن شرب الخمر، وكذلك كان يفعل كهنة المصريين (Porph., *De Abst* . iv. 6) والفيثاغوريون الذين كانت حياتهم كلها محاطة بشبكة من المحرمات. وهذه الحالات المماثلة لاتدع مجالا للشك فى أن فريضة الإمساك لم تكن حرمانا تعسفيا، بل حرمة مرتبطة بحالة النذر. ويبدو مما ورد بسفر القضاة ١٣/ ٤ أن المشروبات المخمرة تندرج ضمن فئة اللحوم النجسة؛ قارن بين ذلك وتحريم الخمائر فى القرابين. كما أن الفريضة العربية التى تحرم غسل الرزس أو دهنه بالطيوب لم تكن من قبيل الزهد، بل كانت ناجمة عن حرمة الرأس التى لاينبغى ملامستها بطريقة قد تنزع الشعر عنها. ولم يكن العرب اللاحقون يدركون هذه الفرائض تمام الإدراك، وهو مايبدو من اختلاف الروايات الخاصة بالنذر الواحد بين مختلف مصادره؛

فلننظر مثلا الى الإشارات التى وردت بأوائل هذه الملحوظة الى نذر أبى سفيان. وفى النهاية فإن ثوب التكفير الموصوف للحاج العربى القديم يمثل حرمانا فى نظر العرب المحدثين دون شك، إلا أن الثوب ليس إلا جلباب الجزيرة العربية القومى القديم اكتسب قدسية بتأثير من نزعة التحفظ الدينى بالإضافة الى المبدأ الذى فسرناه لتونا (*supra*, p. 451) وهو أن الإنسان لايؤدى المهام المقدسة بثيابه العادية خشية تحريمها.

الملحوظة الإضافية (ى)

هيكل أورشليم

قد يكون من المسلم به وجود مذبح من نوع ما قبل بناء المعبد بأورشليم حتى بدون الإشارة الصريحة الى ذلك بسفر الملوك الثانى ١١/ ١١، ١٢/ ٩ (الملوك الأول ٨/ ٢٢، ٥٤)؛ إلا أن هذه الفقرة لاتلقى الضوء على طبيعة المذبح. ونتناول هاهنا (أ) مذبح المُحرَقة، (ب) المذبح النحاسى.

(أ) طبقا لما ورد بسفر الملوك الأول ١٠/ ٢٥ فقد بنى سليمان مذبحا للمحرقات وكان يقدمها عليه ثلاث مرات كل سنة. ويشيد المذبح من الحجارة كمذبح آحاز ومذبح المعبد الثانى. وليست هناك اثار أخرى تدل على وجود مذبح كهذا قبل عصر آحاز، والبيت الذى حذف من الترجمة السبعينية للتوراة ينتمى الى سلسلة من الملحوظات المبعثرة ولاتشكل جزءا من الرواية الأصلية

لتولى سليمان الملك ولها تواريخ متباينة ومصدر مشكوك فيه. وإذا تغاضينا عن هذه الفقرة فقد سبق أن قرأنا عن مذبح تم بناؤه بسفر الملوك الثانى الإصحاح ١٦، وهو المذبح الذى بناه آحاز على غرار المذبح (أى المذبح الرئيس) بدمشق. ومن الواضح أن ابتكار آحاز اتخذ سمة الثبات حيث كان المعبد الثانى أيضا منصة من الحجر. وطبقا للنص المصّورى لسفر الملوك الثانى ١٦/ ١٤ وكما جرت العادة بترجمته تمت إزالة مذبح نحاسى لإفساح المجال لمذبح آحاز، إلا أن هذا المعنى يرد نتيجة للى نص مشوه؛ فاللفظ 'وايقراب' لايمكن أن يتحكم فى المفعول الذى يسبقه، وللخروج بمعنى ينبغى إما أن نحذف عبارة 'وإت ها مذباح' فى بداية الفقرة أو أن نقرأ 'أت' بمعنى 'عَلَ'. والسياق الأول هو الأرجح؛ إلا أنه يترتب على ذلك فى كلتا الحالتين تشكيل اللفظ ليقرأ 'وايقراب' وأن تكون الفقرة كلها وصفا دقيقا للطقس الجديد الذى وضعه الملك. وبذلك فإن الفقرة (١٢) تصبح على النحو التالى: ﴿صعد الملك الى المذبح الجديد (فقرة ١٣) وأصعد عليه محرقته وتقدمته وسكب سكيبه، ورش دم ذبيحة السلامة لنفسه على المذبح (فقرة ١٤) النحاسى الذى كان أمام الرب واقترب من أمام الناووس، بين الناووس والمذبح (الجديد) (انظر سفر حزقيال ٨/ ١٦؛ يوئيل ٢/ ١٧) ونضحه (أى بعض الدم) على الجانب الشمالى من المذبح﴾. من ثم فالمذبح النحاسى كان قريبا جدا من الناووس، وكان المذبح الجديد أبعد قليلا عنه، ربما فى وسط الساحة التى

أصبحت مقدسة منذ عهد سليمان باعتبارها موضع المحرَقة. كما يبدو أن المذبح النحاسى كان فى الأساس مذبحا لرش الدم؛ فالملك يرش دم "شيلاميم" عليه قبل نضحه على المذبح الجديد. ولكن طبقا للفقرة ١٥ يأمر برش دم كل القرابين التالية على المذبح الجديد أو "العظيم"، فى حين يخصص المذبح النحاسى لنوع محدد من التقدمات يقدمه الملك نفسه (حين يطلب ذلك). وطبيعة هذه التقدمة لاتتضح من كلمات الفقرة ١٥، ولكن يبدو من الفقرة ١٤ أنها تتكون من 'شيلاميم' يقدمها الملك بشخصه. خلاصة القول إن المذبح القديم لم يفقد مكانته، بل تم تخصيصه لاستخدام محدد؛ فمنذ ذلك الحين لم يكن لأحد أن يرش عليه دم تقدمة إلا الملك نفسه.

(ب) يبدو إذن أن المذبح النحاسى كان شيئا قديما ومقدسا وكان موجودا قبل آحاز بعهد بعيد واستمر قائما من بعده. ولكن ليس هناك مذبح نحاسى يذكر مستقلا سواء فى وصف مكونات هيكل سليمان (الملوك الأول ٧) أو فى قائمة الأوانى النحاسية التى استولى عليها الكلدانيون. والتفسير الذى يفترضه لهاوزن (*prolegomena,* 3rd ed., p. 45) لايتفق مع الحالة تماما، وهو أن صنع المذبح النحاسى تم حذفه من الإصحاح السابع من سفر الملوك الأول على يد واحدمن المنقحين لم يجد داعيا لمذبح نحاسى جديد الى جانب المذبح الذى نسبه كاتب أسفار موسى الخمسة الى موسى، ولاأرى مخرجا من هذا اللغز إلا أن أفترض أن المذبح النحاسى الذى ورد ذكره بالإصحاح السابع من سفر

الملوك الثانى يتطابق مع أحد النصبين ياكين وبوعاز. فلم يكن ثم فارق فى العصور القديمة بين المذبح والحجر المقدس أو النصب، والنصب النحاسية ماهى إلا الأحجار المقدسة قديما - والتى غالبا مايرد ذكرها أزواجا - مترجمة الى معدن. كما نجد فى استرابو (ج٣، ص٥) أن نصب هرقل النحاسية بقادش والتى كان ارتفاعها اثنى عشر قدما هى الموضع الذى كان البحارة يقدمون عليه القرابين. ومذبح كهذا يدخل بالطبع ضمن نوعية القرابين التى تقدم بدون نار؛ ولكن طالما أن المُحرَقة كانت تقدمة نادرة لم يكن من الضرورى وجود مذبح أو موقد ضخم ثابت؛ فكان يكفى إقامة مَحرَقة من الخشب من حين لآخر فى وسط الفناء. صحيح أن الإصحاح ١٦ من سفر الملوك الثانى لايشير إلا الى مذبح نحاسى واحد يستخدم لرش دم الذبيحة، إلا أنه من الواضح أن العادة قد قصرت هذه المهمة على واحد من النصبين فقط.

لذا فأجدنى أميل الى الاعتقاد بأن البدعة التى استنها آحاز تكمن فى إقامة موقد أو مذبح ثابت وفى سن قاعدة تقضى بأن يخصص هذا المذبح الجديد فى الأحوال العادية لطقس الدم الى جانب طقس النار. وبذلك يمكن إدراك الكمال الذى يوصف به طقس المذبح الجديد، فقاعدة آحاز كانت منذ ذلك الحين فصاعدا هى شريعة قدس أورشليم. ومع ذلك يداخلنى شعور بأنه لاتزال هناك مشكلة فيما يتعلق بحرق شحم الشيلاميم وهى عادة كانت تمارس عند بنى إسرائيل حتى قبل العهد الملكى (صموئيل الأول ٢/ ١٦). ففى الأعياد الكبرى

يتضح أن شحم التقدمات العادية كان يحرق بالإضافة الى المحرَقة على جانب من الساحة (الملوك الأول ٨/ ٦٤)، أما ما كان يفعل به فى المناسبات الأخرى فهو أمر يصعب تحديده. على أية حال فلابد من الإشارة الى أن أعمدة النصب النحاسية كانت عبارة عن منارات أو مشاعل ضخمة. وكانت بها طاسات (الملوك الأول ٧/ ٤١) كطاسات المنارة الذهبية (زكريا ٤/ ٣) ونصب كأنصاب المذبح النارى. من ثم فيبدو أنها بنيت على غرار منارات المذبح التى نراها مصورة على الآثار الفينيقية؛ انظر CIS. pt. I. pl. 29; Perrot & Chipiez, *Hist. de l'Art*, vol. iii. 81 *sqq*. والشبه بينها وبين المنارة فى وصف الأنصاب العبرانية يلاحظ أيضا فى النصبين التوأم المصورين على المسكوكات أمام معبد بافوس. وهناك طاسات مماثلة يقف الأتباع أمامها فى حالة تعبد نجدها مصورة على الأحجار الأشورية المنقوشة؛ انظر *Glyptique Orient* . vol. ii. fig. 46. وفى معظم الأمثلة الأشورية لايسهل تمييز الشمعدان عن الشجرة المقدسة التى تتوجها نجمة أو هلال. كما كان للمذابح العبرانية على شكل أنصاب ارتباط بالشجرة المقدسة كما يتضح من عبادتهم للرمان، ولكن كذلك كانت المنارة الذهبية التى أخذت تعبيراتها الزخرفية من شجرة اللوز (الخروج ٣٧/ ١٧).

من الصعب أن نصدق أن الأنصاب الضخمة بهيكل سليمان التى كان ارتفاعها إن لم تكن المقاييس مبالغا فيها يبلغ سبعة وعشرين قدما كانت

تستخدم مذابح للنار؛ ولكن لو كانت كذلك فيفترض أن الطاسات كانت تغذى بشحم الذبائح القربانية. ولاشك أن أحد أنواع مذابح النار عند الفينيقيين والأشوريين كان عبارة عن طاس وليس موقد، وبازدياد التشابه بين هذا النوع من النصب القديم أكثر من الشبه بينه وبين المنصة العريضة التى تناسب وضع مُحرَقة عليها فربما أمكن اعتباره أقدم أنواع مذابح النار. أى أن مذبح النار الثابت بدأ بإضافة عملية استهلاك شحم القرابين العادية الى الحجر المقدس فى وقت كانت المحرَقات فيه لاتزال تحرق على موقد. ولو أن لفظ "أريئيل" (موقد الرب) كان يشير فى الأصل الى مذبح عمودى كهذا فإننا نتخلص من عقبة تأويلية كؤود بسفر صموئيل الثانى ٢٣/ ٢٠؛ إذ سيتضح أن مأثرة بناياهو تتمثل فى الإطاحة بنصبى النار بالحرم القومى لمؤاب وهو عمل ربما كان يحتاج فى تلك الأيام الى شجاعة أكبر من مجرد قتل "رجلين فى شجاعة الأسود". وعلى عمود ميشع يظهر موقد للرب باعتباره شيئا يمكن تحريكه من موضعه، وهو ماينفق مع الرأى الذى اقترحناه منذ قليل. ولنقارن ذلك بالنصبين التوأم الخاصين ببعل صور واللذين كان أحدهما يضئ ليلا (Herod. ii. 44). وسيلاحظ أن هذا النقاش يضفى قدرا من المصداقية على فرضية جروشيوس بأن الـ "حمّانيم" بسفر أشعياء ١٧/ ٨، ٢٧/ ٩ هى πυρεια.

وأخيرا قد يلاحظ أن الفقرة ١ من الإصحاح ٩ من سفر عاموس تزداد وضوحا لو كان مذبح بيت إيل نصبا يتوجه نوع من تاج عمود يحمل طاسا

كطاسات أورشليم. فالمذبح نفسه هو الذى يسقط، وهو مايتطلبه السياق والتماثل بينه وبين الفقرة ١٤ من الإصحاح ٣: ﴿اضرب تاج العمود حتى ترجف الأعتاب وكسرها على رؤوس الأتباع جميعا﴾.

الملحوظة الإضافية (ك)

المرتفعات

حاولنا فى متن المحاضرات أن نستكشف تاريخ مذبح النار وأن نبين كيف كان موضع الذبح والمَحرَقة كانا يلتقيان فى النهاية فى موقد المذبح. وفى هذه الملحوظة سنقدم بعض أسباب اعتقادنا بأن التغيير التدريجى للرأى وجعل الحرق وليس الذبح أهم جوانب القربان ترك بصمته أيضا بطريقة أخرى بالتأثير على اختيار مواضع التعبد.

لوحظ فى المحاضرة الخامسة أن أقداس الساميين الشماليين كانت تقع خارج المدينة فى العادة. ولايبدو أن الحال كذلك بالجزيرة العربية حيث يبدو أن معظم الأقداس كانت تقع فى مناطق رطبة بجوار الآبار والأشجار. وحتى فى أراضى الساميين الشماليين وجدنا آثار أقداس بجوار عيون الماء وتحت المدن وهى أقدم من المواضع المرتفعة فوق التلال. وفى أورشليم نجد أن قدسية جيهون وعين روجل أقدم من قدسية هضبة صهيون التى تفتقر الى المياه فوق المدينة.

وفى مناقشة السمات الطبيعية للمواضع المقدسة رأينا كيف أن المواضع

الغنية بالماء والأشجار تزداد احتمالات اتخاذها أقداسا، ورأينا أيضا أن اعتبار المناطق الجبلية مواضع مقدسة أمرا منطقيا؛ لكننا لم نجد سببا طبيعيا لاتخاذ قدس على ربوة جرداء. وكثيرا مايفترض أن المذابح كانت تبنى على مواضع كهذه لأنها كانت مفتوحة الى السماء وأقرب من غيرها من بقاع الأرض الى آلهة السماء؛ لكن هذا التفسير يصادر حقنا فى الافتراض. ومن ناحية أخرى لو صح التفسير الخاص بأصل المُحرَقة الذى تناولناه من قبل يتضح أن قمة التل الجرداء غير المطروقة فوق بلدة ما قد تكون من المواضع الطبيعية التى يرجح اختيارها للحرق والمُحرَقة. وبمرور الوقت تتحول بقعة محددة من التل الى الموضع الثابت للحرق، وما أن بدأ اعتبار اللحم المحترق تقدمة غذائية تقدم للإله كان موضع الحرق نفسه يتحول الى قدس. وفى النهاية يصبح هو القدس الأكبر بالبلدة فيتم تجهيزه بكل الملحقات القديمة من أعمدة مقدسة وأنصاب قربانية.

ولاسبيل للإثبات بأدلة مباشرة أن المرتفعات أو أقداس التلال عند الساميين كانت مواضع للمُحرَقات فى المقام الأول، ولكن الاحتمال قائم بغض النظر عن الرأى الذى استعرضناه لتونا. وفى الجزيرة العربية لانقرأ إلا عن قدس واحد كان به "مكان للحرق" ألا وهو تل قزح بالمزدلفة. ويتم قربان أشعياء عند العبرانيين على جبل (التكوين ٢٢/ ٢)، وكذلك محرقة جدعون. والأرجح أن الحداد السنوى على جبال مذبيح بجلعاد كان مرتبطا بقربان على الجبال يعتقد

أنه يمثل قربانا آدميا قديما (القضاة ١١/ ٤٠). وفى سفر أشعياء ١٥/ ٢ يصعد المؤابيون فى ضيقهم الى المرتفعات للبكاء وربما لتقديم مُحرَقات للتكفير. ويزور سليمان مرتفعات جبعون ليقدم مُحرَقة (الملوك الأول ٣/ ٤)، ولفظ 'قطّير' (أى حرق لحم القربان) هو اللفظ المعتاد الذى ينطبق على قداس المرتفعات. وهناك فارق بين المكان المرتفع (باما) والمذبح (مِذبياح)، وهو فارق ظل معترفا به فى التوراة حتى نهاية المملكة (الملوك الثانى ٢٣/ ١٥؛ أشعياء ٣٦/ ٧)؛ إلا أن 'باما' هى اسم ينطبق على أى مزار أو مذبح وثنى.

الملحوظة الإضافية (ل)
قربان المحاربين المظفرين

كانت العرب حسب رواية أبى عبيدة يتقربون بعد كل غزوة بحيوان من الغنائم ويولمون به قبل تقسيم الغنيمة (الحماسة، ص٤٥٨؛ انظر لسان العرب ١٠/ ٢٤٠؛ Reiske, *An. Musl* . i. 26 *sqq* .). وكانت الذبيحة فى هذه الحالة تسمى 'نَقيعة' أو بالأحرى 'نقيعة القُدّام' أى ذبيحة العائدين الى ديارهم. والفعل 'نَقَعَ' يستخدم بصفة عامة بمعنى الذبح للضيف، إلا أن معناه الأولى هو التقطيع أو التمزيق، مما يجعل اسم 'نقيعة' يشير الى طريقة خاصة لقتل الذبيحة. ويبدو من رواية نيلوس أن ذبائح العرب كانت صفوة الغنيمة حيث كانوا يتخيرون للذبح صبيا جميلا أو جملا أبيض خلو من العيوب إن لم يكن

فى الغنيمة صبية من الأسرى. ويتفق الجمل مع نقيعة العرب تماما، ولعل الاسم معناه ذبيحة ممزقة الى قطع بالطريقة التى وصفها نيلوس. لذا فربما لم يكن القربان المقدم للمحاربين لدى عودتهم من غزوة وليمة عادية، بل طقس قديم للعشاء الربانى كانت الذبيحة فيه حيوانا مقدسا أو لعله كان إنسانا بالفعل.

وضرورة لم شمل المحاربين لدى عودتهم فى عمل دينى مقدس تبدو أمرا طبيعيا تماما؛ وهو أمر يندرج ضمن نفس فئة عادة حلق المرء لرأسه بقدس الإله لدى عودته من رحلة، ويدل فى أقدم معانيه على إعادة الروابط المقدسة للحياة العادية، وهى روابط ربما كانت تضعف نتيجة للتغيب عن مضارب القبيلة. إلا أن قربانا من هذا النوع قد يبدو فى العصور اللاحقة تكفيريا أو تطهيريا، وبالتالى فقد فرض على المحاربين التطهر الكامل بعد عودتهم من المعركة قبل السماح لهم بدخول بيوتهم مرة أخرى (العدد ٣١/ ١٩ ومابعدها). ومن ناحية أخرى لاشك أن النقيعة فى الجزيرة العربية القديمة حيث كان المحاربون يخضعون لنفس المحرمات التى يخضع لها المحرم للحج كانت وسيلة فك الحرمة وبالتالى العودة الى الحياة العادية.

تمكننا هذه الملحوظات من إلقاء الضوء على قربان الأسرى أو صفوتهم. ولم يكن هذا القربان من قبيل الثأر، فالثأر يؤخذ دون عمد فى ساحة القتال. والأسير حسب وصف نيلوس هو صفوة الفرائس التى يتم اختيارها لغرض دينى ما؛ وربما كانت عادة تفضيل ذبيحة آدمية على جمل من أصل ثانوى

كغيرها من عادات القربان الآدمى. على أية حال يبدو أنها شديدة القدم، لأن شاول يصفح عن أجاج لكى يتم ذبحه، ويؤدى صموئيل هذه التقدمة بذبحه 'أمام الرب' بجلجال. وفى هذا كما فى سائر حالات القربان الآدمى نجد أن اختيار أحد الغرباء بديلا عن ابن القبيلة لايمت لجوهر الطقس بصلة، فيفقد يفتاه نذره لدى عودته من ضرب العمونيين بقربان ابنته.

ولفظ نقيعة طبقا لما ورد عن علماء اللغة العرب قد ينطبق على القرابين المقدمة فى مناسبات متباينة غير العودة من الحرب، كالتتويج مثلا أو الزواج؛ فى حين أنه يبدو أن اللفظ يتخذ معنى شديد العمومية وينطبق على أى ذبح لإكرام الضيف. وللاطلاع على المناسبات التى يميل العرب فيها لقتل ذبيحة وهى مناسبات تشبه تلك التى يسمح فيها بذبح الماشية المقدسة عند الشعوب الأفريقية (*supra*, p. 298)، انظر بيت الشعر الذى ورد بلسان العرب ج٦، ص٢٢٦، ج١٠، ص٢٤٠ (وانظر تاج العروس، ج٥، ص٥١٩) حيث تشمل اللحوم المرغوبة الخُرس والعِذار والنَّقيعة. ويشير الاسم الأول الذى يطلق على المرق المقدم للنفساء الى الوليمة التى تقام عند ولادة طفل؛ والعِذار هى الوليمة التى تقام احتفالا بالختان. وفى مقالة سابقة لى (*Journ. Phil.* xiv. 124) ربطنا بين اللفظ العربى 'خُرس' واللفظ العبرى 'هَراشيم' (تعاويذ). فالطعام الذى تتلى عليه الرقى هو طعام مقدس بالطبع.

هوامش

١لذا فإن الشكل المناسب للشيطان فى أساطير القديسين السريان والذى يضطر الى العودة اليه حين يواجه اسم المسيح أو علامة الصليب هو شكل أفعى سوداء (*Mar Kardagh*, ed. Abeloos, p. 39; Hoffmann, *Syr. Akten*, p. 76).

٢ويشير سهيلى فى شرحه لابن هشام (ed. Wüst. ii. 41 *sq.*) الى أكثر من مثال على قيام المسلم بتكفين أفعى ميتة فى قطعة من ثيابه ويدفنه. ويقال إن عمر الثانى فعل ذلك. وفى حالته كانت الثعبان "جنيا مؤمنا"، وهو مايعد محاولة لتبرير فعل يدخل ضمن الخرافات البدائية؛ انظر الدميرى، ج١، ص٢٣٣.

٣انظر البيضاوى، الحماسة، ص١٠٧، البيت الأخير، والأغانى، ج١٦، ص٢٧، ٣١. وبالنسبة للوثنيين السريان انظر الفهرست، ص٣١٩. وورد فى "الأسباب" للوحيدى أن الحائض لم يكن يسمح لها بالبقاء بالبيت، وهو قاعدة متبعة عند البدائيين. وكانت "العارك" حسبما ورد بكتاب "الأمثال" للمفضل الضبى، ص٢٤ تعزل عن قومها فى كوخ على أطراف المخيم. ونفس هذه العادة ترد فى أسطورة سقوط الحطرة (الطبرى، ج١، ص٨٢٩). ويبدو أن الفتاة حين تحيض لأول مرة تحدد إقامتها بكوخ أو خيمة؛ انظر لسان العرب مادة "مُعصر". وهو أمر شائع فى العالم كله أيضا. كما يتم تحديد إقامة الأرملة أيضا؛ انظر مادة "حفش".

4Menander, *ap.* Porph., *De Abst*. iv. 15; Plut., *De Superst*. x.; Selden, *De Diis Syris*, Synt. ii. Cap. 3. وللمزيد عن الحالات البدائية المماثلة انظر Frazer, *Totemism*, p. 16 *sqq*.

٥يبين هذا التشابه أن العقيدة العربية ليست مجرد شكل مضمحل من تكريس أقدم للاستخدامات المقدسة الإيجابية.

٦تدل اللاحقة على أن الفعل متعد؛ فليس المعنى "لأنى أقدس منك"، بل "لأنى سأجعلك

مقدسا". لذا فإن علينا أن نراجع سفر حزقيال ٤٤/ ١٩، ٤٦/ ١٢ حيث وضعت المحاذير لمنع الناس من اكتساب القدسية بالدنو من الثياب المقدسة واللحم المقدس.

٧لعل هذا المبدأ هو الذى قام عليه الحكم بمعاقبة أى شخص يدنو من الحمى بنزع ثيابه. وربما كانت القصة التى تحكى عن عمر مزيقية أنه كان يمزق ثيابه كل ليلة حتى لايلبسها غيره (ابن دريد، ص٢٥٨) بقية حرمة قديمة كانت تضفى على النبالة.

٨انظر ماقيل عن جلد الضحية باعتباره مادة لثوب مقدس، *Supra* , p. 437 *sq*.

٩لاشك أن لفظ "قُداس" العربى لفظ دخيل قديم من هذا اللفظ؛ أما لفظ "قَديس" وهو اسم يمنى قديم كان يطلق على اللؤلؤ (انظر تاج العروس) فربما كان تعبيرا مستقلا عن نفس الفكرة.

١٠وكانت الحلى تستخدم كتمائم لحماية الأعضاء الرئيسة للحركة (اليدان والقدمان) وفتحات الجسم خاصة (أقراط الأذن وأقراط الأنف التى تتدلى على الفم؛ والحلى التى تعلق على الجبهة لحماية العينين). ونجد لدى دوتى (Doughty, ii. 199) رجلا يحشو أذنيه بالقطن قبل الهبوط الى بئر مسكون بالجن. وكانت تتم حماية الفتحات السفلية بالثياب، وهو أمر له مغزى دينى (*supra* , p. 437, note 2). وتنطبق بعض الملحوظات على الوشم والكحل والخضاب.

١١الشخص الذى ينوى استخارة الوحى يغتسل ويتطيب ثم يرتدى قميصا من الكتان ونعلا .(Pausanias, ix. 39. -J. G. Frazer.)

١٢والمكان فى سفر القضاة (٩/ ٤٥) مفروش بالملح، وهو مايفسر عادة بالإشارة الى عقم الأرض الملحة. إلا أن نثر الملح له مغزى دينى فى مواضع أخرى (حزقيال ٤٣/ ٢٤)، وهو رمز للتكريس والتحريم.

١٣انظر نقش أبوللو ليرمينوس Apollo Lermenus, *Journ. Hell. Studien* viii. 380 *sqq.*؛ ولم تكن هذه عقيدة إغريقية.

١٤كان هناك قربان يسمى "نقيعة" يسبق اقتسام الغنائم عند العرب. انظر الملحوظة الإضافية "م".

١٥يستدل على أن قرّبان الفصح كان فى الأصل قربانا بالأبكار من لهاوزن (Wellh., *Prolegomena* , chap. iii. 1). وفى نهاية الأمر انفصل حمَل الفصح عن الأبكار؛ فتم الإبقاء على الأول بمعظم طقوسه القديمة المتميزة فى حين استمر تقديم الآخر بقدس الرب على المذبح، وكان كل لحمه حقا للكاهن (العدد ١٨/١٨). إلا أن الأبكار فى تشريع التثنية (١٢/١٧ ومابعدها، ١٥/ ١٩ ومابعدها) لم تكن قد اتخذت طابع الجزية الدينية بعد.

١٦الملوك الثانى ٣/ ٢٧؛ Philo Byblius in *Fr. Hist. Gr.* iii. 571; Porph., *De Abst* . ii. 56.

١٧لا من النص نفسه ؛ انظر Bochart, Pars I. Lib. ii. cap. 46.

18Doughty, *Arabia Deserta* , i. 429; Blunt, *bedouin Tribes,* ii. 166: «كان موسم تكاثر الإبل فى فبراير وأوائل مارس». وهناك بالطبع بعض الاستثناءات لهذه القاعدة؛ إلا أن القاعود «الصيفى» كان يعتقد عند العرب أنه نسل هزيل (الحماسة، ص٣٨٩).

١٩يبدو أن تفضيل الضحايا من الذكور كانت له جوانب أخرى.

*

أهم المصطلحات الواردة بالكتاب

مَذبَح؛ هَيْكَل القَرابين	altar
العَمُّونيُّون (شعْب ساميّ سَكَن الأرْدُن قديمًا)	Ammonites
يَنتمي إلى عَهد ماقبل الطُّوفان	antediluvian
سِفْر الرُّؤيا	Apocalypse
تَابُوت العَهْد	ark of the covenant
سارِيَة، نَصْب، عَمُود	ashera
آشُور (من مَمالك الشَّرْق الأدنَى القَديمة)	Assyria
آشُوريّ	Astarte
عَشْتر، عَشْتَار، عَشْتَرُوت (من إلَهات السَّاميين)	Astarte
السَّبْيُ البَابليّ	Babylonian Exile
المحرَقة (القُربان الذى يُقدَّم مَحروقًا)	burnt sacrifiece
نَشيد الأنشاد (من أسفار التَّوراة)	Canticum (Cant)
جُثَّة الذَّبيحَة، جِسمُ الحَيَوان الذَّبيح، جيفَة	carcase
مَذبَح، هيكل	chancel

كاموش (إله المؤابيّن)	Chemosh
الطّهارة	cultic purity
الطّوفان	Deluge
الأوميّون (من شعوب الشّرق الأدنى القديم)	Edomites
جبعون، جبعة	Gibeon
جلعاد	Gilead
غير يهودىّ	gentile
محرقة؛ مذبحة؛ ذبيحة محروقة	holocaust
الرّب، يهوة (إله بنى إسرائيل)	Jahovah
ربّانىّ، نسبة إلي يهوة (إله بنى إسرائيل)	Jahovistic
لاوىّ	Levitical
التّشريع اللاوىّ	Levitical law
المصفاة (مزبيح، موضع بفلسطين)	Mizpeh
مؤابىّ	Moabite
التّرجمة اللاتينيّة للكتاب المقدّس المعتمدة عند الكنيسة الكاثوليكيّة	Nulgate
تقدمة، قربان	offering

حَمَل الفِصْح (أضحية تذبح بعيد الفصح اليهودى)	Paschal lamb
عيدُ الفصح عند اليهود	Passover
أسفار موسى الخمسة (فى اليهودية)	Pentateuch
قرابين التكفير	(pl.) piacula
قربان التكفير	piaculum (sg.)
مابعد السبى	post-exile
الزبور	Psalter
مزامير داود	Psalters
مقدسات	sacra
العشيرة المقدسة (عيد القرابين عند الرومان)	sacra gentilicia
السامرة (الضفة الغربية لنهر الأردن)	Samaria
السامريون (أهل السامرة بفلسطين القديمة)	Samaritans
قدس، حرم، مقدس	sanctuary
قدس، حرم، مقدس	sanctum
قدس الأقداس	sanctum sanctorum
سبعينى	septuagenarian

التَّرجَمَة السَّبعينيَّة للتَّوراة (ترجَمَة يونانيَّة للعهد القَديم أعدَّها اثنان وسبعون مترجمًا من اليهود في اثنين وسبعين يومًا)	Septuagint
الصَّيدونيّون (أهل صَيْدا بفينيقيا)	Sidonians
تَقدمَة الخَطيئة (قربان يُقدَّم التماساً للصَّفح عن الإثم)	sin-offering
النّقوش السَّينائيَّة	Sinaite Inscriptions
هَيكَل سُلَيمان	Solomon's Temple
الوَصَايا العَشر	Ten Commandments (the~)
قُربان الشُّكر	thank offering
طوطَم (نَبات أو حَيوانٌ تتَّخذه العَشيرة رَمْزًا لها)	totem
الطّوطَمية (الاعتقاد بوجود رباط خفيّ بَين العَشيرة وبَين أحَد الكائنات)	totemism
الرّها (مَدينَة)	urfa
النَّذير	vow of the Nazirate

المحتوى

الصفحة

تقديم جـ

المحاضرة الأولى ١

مقدمة: الموضوع ومنهج البحث

المحاضرة الثانية ٢٩

طبيعة المجتمع الدينى وعلاقة الآلهة بأتباعهم

المحاضرة الثالثة ٨٩

علاقة الآلهة بالطبيعة والمواضع المقدسة والجن

المحاضرة الرابعة ١٤٩

المواضع المقدسة وعلاقتها بالإنسان

المحاضرة الخامسة ١٧٧

الأقداس والماء والشجر والكهوف والحجارة المقدسة

المحاضرة السادسة ٢٣٣

القربان: تمهيد

المحاضرة السابعة ٢٦٩

باكورة الثمار والأعشار والأطعمة القربانية

المحاضرة الثامنة ٢٩٥

المغزى الأصلى للقربان الحيوانى

المحاضرة التاسعة ٣٤٣

الأثر الدين للقربانى الحيوانى

والطقوس الدينية المماثلة

المحاضرة العاشرة ٣٨٧

تطور طقس القربان: قرابين النار وقرابين التكفير

المحاضرة الحادية عشر ٤٢٨

التقدمات القربانية وقرابين التكفير:

مفاهيم قرابين التكفير

ملحوظات إضافية ٤٨٣

معجم بألفاظ الكتاب ٥٦٧

رقم الايداع : ٧٢٥٤/ ٩٧

مطابع الأهرام بكورنيش النيل

هذا الكتاب

هذا كتاب قام على أساسه علم الأديان ويعتبر المرجع الرئيس فى هذا العلم. ومع أنه صدر منذ أكثر من قرن إلا أن صعوبة لغته ومضمونه حالت دون ترجمته الى العربية طوال هذه المدة. وكانت أهمية الكتاب البالغة دافعا لنا على ترجمته باعتباره أحد أهم مصادر الدراسات السامية التى تتناول التاريخ القديم للجزيرة العربية والشعوب التى عاشت فيها.

يتناول الكتاب المعتقدات والفكر الدينى عند الشعوب السامية القديمة بما فيهم العرب القدماء، ويصور المعتقدات والطقوس الدينية التى كانت متبعة فى الجزيرة العربية وسوريا وبين النهرين، كما يسعى الى تأصيل هذه الطقوس والعادات فى هذا الجزء الحيوى من العالم والذى يمثل مهد الفكر الدينى ومهبط الأديان الثلاثة الكبرى، اليهودية والمسيحية والإسلام.

يتكون الأصل الانجليزى للكتاب من إحدى عشرة محاضرة تقع فى حوالى خمسمئة صفحة. وقد اعتمدنا فى ترجمته على الطبعة الأولى لعام ١٨٩٤. ومما يذكر أن هناك طبعة ثانية منه صدرت عام ١٩٧٢ بنيويورك (Schocken Books). وليس هناك أدنى اختلاف بين الطبعتين من حيث المضمون.

مطابع الأهرام بكورنيش النيل